

EL PATRIMONI RURAL COM A RECURS DE DESENVOLUPAMENT LOCAL: EL CAS DELS PELEGRINS DE LES USERES

TESI DOCTORAL



Presentada per: Eliseu Martínez Muñoz

Dirigida per:

Dr. Josep Vicent Pérez Cosín

Dra. Beatriz Santamarina Campos

Dr. Jaime Escribano Pizarro

València, 2017

Contingut

PRÒLEG.....	7
1r CAPÍTOL.....	11
LA CONSTRUCCIÓ SOCIAL DEL PATRIMONI RURAL. UN FACTOR D'IDENTITAT I DESENVOLUPAMENT LOCAL	11
INTRODUCCIÓ	13
1.1. L'OBJECTE D'ESTUDI: ELS SIGNIFICATS DEL PATRIMONI RURAL EN EL CONTEXT ACTUAL	14
1.2. PREGUNTES, HIPÒTESIS I OBJECTIUS D'INVESTIGACIÓ: IDENTITAT, PATRIMONIALITZACIÓ I GOVERNANÇA D'UNA TRADICIÓ RURAL	21
1.3. METODOLOGIA: COM HEM DESENVOLUPAT EL TREBALL D'INVESTIGACIÓ	36
1.3.1. La construcció de la mirada qualitativa sobre el patrimoni rural	37
1.3.2. El treball de camp: l'observació participant i les entrevistes.....	46
1.3.3. Les entrevistes en profunditat	59
1.3.4. Entre l'entrevista grupal i el grup nominal: recerca d'un espai de trobada, reflexivitat i discussió	63
2n CAPÍTOL.....	67
APROXIMACIÓ AL TERRITORI. CONTEXT SOCIAL I ECONÒMIC OBJECTE DE LES POLÍTIQUES DE PATRIMONIALITZACIÓ.....	67
INTRODUCCIÓ	69
2.1 DEL SECÀ A LA MUNTANYA: <i>TERRITORI PELEGRINS</i>	70
2.2 SITUACIÓ DEMOGRÀFICA.....	79
2.3 SITUACIÓ ECONÒMICA I MERCAT DE TREBALL.....	85
2.4 SECTORS ECONÒMICS	91
2.4.1 Un sector agrari viu i competitiu.....	91
2.4.2 El sector serveis.....	93
2.4.3 El turisme rural: un sector consolidat i professional.....	94
2.4.4 Indústria i Construcció.....	96
2.4.5 Sector mobiliari: la dimensió residencial de les Useres	97
3r CAPÍTOL.....	103
MARC TEÒRIC	103
INTRODUCCIÓ	105

3.1 EL DESENVOLUPAMENT LOCAL COM A ESTRATÈGIA NECESSÀRIA I VIABLE PER A L'ESPAI RURAL.....	107
3.2 GESTACIÓ D'UN NOU PARADIGMA DE DESENVOLUPAMENT: EL DESENVOLUPAMENT SOCIAL COM A BASE DEL DESENVOLUPAMENT LOCAL	108
3.2.1 Territorial, endogen i “des de baix”; és a dir, desenvolupament local	112
3.2.2 Desenvolupament local front a la crisi/les crisis i les transformacions globals	121
3.3 APROXIMACIÓ AL TREBALL SOCIAL COMUNITARI COM A BASE DELS PROCÉS DE DESENVOLUPAMENT LOCAL	132
3.4 GOVERNANÇA DEL PATRIMONI LOCAL: UNA REALITAT ENCARA NO CONSOLIDADA	152
3.5 EL DESENVOLUPAMENT RURAL COM A CONSTRUCCIÓ SOCIAL.....	167
3.5.1 L'escenari rural com a producte de la modernitat avançada	167
3.5.2 El caràcter sociopolític del desenvolupament rural com a escenari de poder i conflicte.....	176
3.6 LA PATRIMONIALITZACIÓ DE LA CULTURA I DE LA NATURA EN UN NOU ESCENARI DE CRISI GLOBAL, ECONÒMICA I INSTITUCIONAL	203
3.6.1 El patrimoni com a procés sociocultural en una economia global.....	203
3.6.2 La mirada qualitativa sobre el patrimoni natural i cultural.....	212
3.7 GESTIÓ I SALVAGUARDA DEL PATRIMONI IMMATERIAL	222
3.7.1 Patrimoni Immaterial: un concepte mundialment acceptat al segle XXI.....	222
3.8. CONCLUSIONS DEL MARC TEÒRIC.....	264
4t CAPÍTOL.....	269
UN RITUAL IMICIÀTIC, COMUNITARI I ASCÈTIC. EL PELEGRINATGE COM A RITUAL D'IDENTITAT I DE PAS: <i>QUI PERD ELS ORÍGENS PERD LA SEUA IDENTITAT</i>	269
INTRODUCCIÓ	271
4.1 ANÀLISI DELS ACTORS IMPLICATS: VIVÈNCIES, SENTIMENTS I SIMBOLOGIES.....	273
4.2 LA RESTA DEL COMBOI SACRE: UNA ANÀLISI DEL ROL QUE DESENVOLUPEN: El Dipositari, els Cantors i el Cuiner. La Construcció social de l'espai sagrat	293
5è CAPÍTOL	307
DE TURISTES ACTIUS I PASSIUS: PSEUDOPELEGRINS I ESPECTADORS AUTÒCTONS I FORASTERS	307
INTRODUCCIÓ	309
5.1 ELS PSEUDOPELEGRINS	310
5.2 ELS ESPECTADORS: “ELS GUAITES” O “MIRONS”	317
6è CAPÍTOL.....	327
SALVAGUARDA DE LA PEREGRINACIÓ: DE LA CRISI DEL SEGLE XX AL REVISCOLAMENT DEL SEGLE XXI.....	327

6.1 DE LA CELEBRACIÓ DE LA <i>FESTA POPULAR</i> AL <i>REVIVAL</i> ACTUAL	329
6.2 ELS PELEGRINS DE LES USERES COM A RITUAL COMUNITARI I ANCESTRAL.....	341
7è CAPÍTOL	349
ENTRE LA PATRIMONIALITZACIÓ COMUNITÀRIA I EL “BOOM DELS PELEGRINS”	349
7.1 ELS AGENTS DE SALVAGUARDA CIVILS: “ELS DE LA PROCESSÓ”	352
7.2 ELS CAMINS DE PENYAGOLOSA: LA PART PEL TOT	377
7.3 LA CONSTRUCCIÓ D’UNA CANDIDATURA VIRTUAL	379
CONCLUSIONS FINALS	425
REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES, FONTS DOCUMENTALS I LEGISLACIÓ	447
REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES.....	449
WEBGRAFIA	461
ANNEXOS.....	463

AGRAÏMENTS

En primer lloc, volem agrair a tots aquells que un dia decidiren anar en silenci, però, a contracorrent, especialment als homes i dones de les Useres que aguantaren i *aguanten la processó* (com ells diuen), aquesta màgica peregrinació, any rere any.

En segon lloc, a totes les persones que ens han ajudat durant la fase de camp, és a dir, a tots els entrevistats de l'Alcalaten que ens han brindat el seu temps i experiències. Especialment volem donar les gràcies a tres persones que s'han convertit en veus fonamentals per a dur endavant aquest treball: Alfredo Royo, dipositari actual dels pelegrinatge; Pedro Gozalvo, veterà pelegrí, càrrega i persona de la processó tant de paraula com d'actes. Per últim, estem molt agraïts amb Sonia Monferrer, ex-treballadora del Momnument Natural dels Pelegrins, per haver-nos explicat, amb la humilitat que la caracteritza, tot el treball comunitari que va aportar als Pelegrins.

En tercer lloc, a Josep Vicent, Beatriz i Jaime. Ells han cregut quasi més que nosaltres en aquest treball. Quan hem estat a punt d'abandonar, ells ens ha donat la força per continuar. Moltes gràcies per aguantar.

Per últim volem fer menció especial a un dels majors experts en sociologia rural que he conegut: Artur Aparici, professor del Departament de Sociologia l'UJI de Castelló. Va ser ell qui em va mostrar per primera vegada aquest tresor del patrimoni immaterial castellanenc. Gràcies Artur per ensenyar-nos el camí; ha sigut tan dur com el Camí en què se centra aquest treball, però hem aguantat com un pelegrí més.

Esperem haver fet honor a tots els Pelegrins del món amb aquest treball.

PRÒLEG

En la recta final d'aquesta tesi, el pelegrinatge de les Useres, junt al romiatge de Culla (Alt Maestrat), han sigut declarats Bé d'Interès Cultural Immaterial per la Conselleria d'Educació, Investigació, Cultura i Esport¹. En l'article 3 de la present declaració de Bé d'Interès Cultural (d'ara en avant B.I.C) es parla de *mesures de protecció i salvaguarda*, entre les quals se cita en el seu apartat: a) *realitzar tasques d'identificació, descripció, investigació, estudi i documentació amb criteris científics*.

Així doncs, la present tesi doctoral pretén, des de l'àmbit científic del desenvolupament local, aportar el seu granet d'arena a la salvaguarda del pelegrinatge de les Useres. Aquest treball ha volgut ser, tant en els seus objectius com en la forma de dur-lo a terme, una ferramenta més al servei dels valors de la peregrinació de les Useres. Amb freqüència, quan apareixen una llei, un decret, una disposició legislativa, podem arribar a pensar que ja està tot fet; i si no, sovint es cau en la idea que emparant-se a una llei es protegirà el patrimoni. És cert que millor si hi ha una norma que si no hi ha res, perquè al menys així hi ha on agafar-se front a la vulneració de drets.

Això no obstant, abans de la norma hi ha sempre un camí realitzat per diferents agents i actors que han contribuït de manera directa o indirecta a la conservació d'aquest patrimoni. El nostre treball s'ha centrat en els/les que han fet possible el camí fins ací, ells i elles són els que han construït i reconstruït el pelegrinatge al llarg de diferents generacions fins arribar als nostres dies. En aquet sentit ens hem apropat al pelegrinatge de les Useres no només com un patrimoni en si mateix, sinó com una construcció complexa, per ser relacional, tant real com imaginada, narrada i col·lectiva (Bourdieu, 1991; Santamarina, 2012).

¹ DECRET 53/2016, de 29 d'abril, del Consell, pel qual es declaren Bé d'Interès Cultural Immaterial els pelegrinatges de les Useres i Culla al santuari de Sant Joan de Penyagolosa. [2016/3028]

Per tot açò, el nostre treball és qualitatiu i fa una mirada del pelegrinatge de les Useres com a procés comunitari en el que han anat implicant-se diferents agents en la construcció social del que avui és el pelegrinatge de les Useres. Al llarg del nostre treball hem destacat el paper fonamental que han tingut, i ací coincidim amb el present decret de B.I.C, el que ell anomena Junta de Pelegrins per a nosaltres “la gent de la processó” (Junta de Pelegrins) i altres actors que més enllà de formar part d’una administració o institució amb el seu treball, han contribuït també a la salvaguarda del pelegrinatge.

Per a nosaltres era molt important deixar constància d’eixe treball soterrat i constant tant d’uns com d’altres en eixa tasca de salvaguarda. Amb freqüència les normatives pretenen donar resposta a necessitats o problemes de la població, a la vegada que posar mesures de protecció i consolidar drets. En el nostre cas, abans d’aquesta regulació, ja hi havia un conjunt de persones que havien desenvolupat diagnòstics, que estaven posant en marxa iniciatives a escala local que pretenien ser satisfactors per donar solució als problemes detectats.

Aquest treball pretén ser un mitjà d’expressió d’eixes estratègies grupals i col·lectives que amb freqüència passen quasi desapercebudes per a l’àmbit científic. Són precisament els estudis de desenvolupament local des d’una perspectiva comunitària els que han aportat a partir d’un anàlisi micro, experiències que poden ser extrapolades a àmbits més amplis.

El nostre treball s’ha dividit en vuit capítols estructurats a través d’un esquema bàsic d’investigació social. El primer capítol suposa una síntesi del *què*; és a dir, des de quina epistemologia ho hem abordat, quina ha sigut la metodologia d’investigació emprada i el perquè d’aquesta. Pretén ser una presentació del que ha sigut el nostre itinerari investigador, per això fem una descripció del nostre objecte d’estudi: la construcció social del patrimoni rural com a factor d’identitat i desenvolupament local. Plantegem uns objectius i unes hipòtesis d’investigació a les quals hem intentat donar resposta al llarg de la nostra investigació.

A continuació, en el segon capítol es pretén situar en termes geogràfics, econòmics i socials el nostre objecte d'estudi, és a dir, fem una aproximació al territori dels Pelegrins, un espai rural entre el secà i l'alta muntanya del Penyagolosa.

En el capítol tercer, presentem el marc teòric que ha orientat tota la nostra recerca. És important assenyalar que aquest treball ha tingut un caràcter multidisciplinari atès que l'objecte d'estudi així ho requeria. Per açò, en aquest apartat, desenvolupem una aproximació teòrica als tres eixos que travessen la nostra mirada: el desenvolupament local; els espais rurals i el canvi social; i els processos de patrimonialització que caracteritzen el medi rural. Des de l'encreuament d'aquestes tres perspectives, tan complementàries com necessàries, proposem la nostra anàlisi particular de la peregrinació de les Useres.

Aquest capítol s'ha dividit en 3 apartats: 1r) Desenvolupament local; 2n) Espai rural i canvi social. I per últim el 3r) Processos de patrimonialització en el medi rural.

En el quart capítol encetem la fase d'anàlisi d'aquest treball d'investigació. En primer lloc, ens hem centrat l'anàlisi del ritual a nivell intern des d'una perspectiva antropològica com a ritual iniciàtic, comunitari i ascètic. Hem volgut posar l'accent en el que significa per als usuaris ser pelegrí i formar part d'aquesta celebració. És a dir, ens hem preocupat d'analitzar els actors implicats: vivències, sentiments, simbologies... així com els rols i les responsabilitats que es desenvolupen.

En el capítol cinquè realitzem una descripció etnogràfica d'un fenomen en principi "extern" al pelegrinatge, és a dir, els seguidors i espectadors que s'apropen a contemplar l'espectacle de la peregrinació i que, com veurem, fins i tot volen formar part d'ella. Aquest grup exogen l'hem subdividit o categoritzat en dos subgrups: pseudopelegrins i espectadors. Aquest augment de visitants és producte d'eixe *boom* patrimonial, d'eixe procés de patrimonialització que té lloc a nivell global-local que s'ha explicat prèviament en el marc teòric.

En el capítol sisé fem un recorregut històric, en el procés de protecció de la peregrinació de les Useres, que parteix de la crisi del segle XX al reviscolament del segle XXI. Farem una aproximació diacrònica al nostre objecte d'estudi que ens

permetrà d'observar els canvis, no sols interns, sinó també externs, els quals han afectat, sens dubte, al desenvolupament de la nostra peregrinació.

El capítol seté s'ha estructurat en tres apartats. En primer lloc, ens centrem en el que hem conceptualitzat com un procés de patrimonialització comunitària, és a dir, en com els seus agents han participat i l'han viscut fins arribar als nostres dies d'inflació patrimonial (Heinich, 2009). En segon lloc, ens apropem a eixa part no tan dolça que ha assenyalat Santamarina (2012) en els seus treballs d'investigació patrimonial. Ens referim a la vessant conflictiva del patrimoni, en aquest cas en la seua versió immaterial i rural. Per últim, en tercer lloc, i prenent com a referència el cas de la Vall d'Humahuaca en Argentina i comparant-lo amb el cas dels Camins de Penyagolosa, ens centrem en les conseqüències i situacions que es poden produir quan la planificació i ús dels recursos territorials en aquest cas el patrimoni immaterial es deixa guiar pel binomi *patrimoni + turisme = desenvolupament* (Prats, 2003). Tractem de donar resposta a què passa quan els processos de patrimonialització, on el que és valuós i s'ha de conservar com a patrimoni està definit des d'un discurs autoritzat del patrimoni per professionals i experts, i no pels actors locals (Sánchez-Carretero, 2012).

Finalment aportem unes conclusions que pretenen ser un granet més per seguir produint reflexivitat al voltant de les dimensions del patrimoni. A continuació passem a explicar la nostra justificació on expliquem de manera sintètica l'estructura de la nostra investigació: el marc conceptual de referència, els objectius i hipòtesis d'investigació a les que hem intentat donar resposta al llarg del treball realitzat.

1r CAPÍTOL

LA CONSTRUCCIÓ SOCIAL DEL PATRIMONI RURAL. UN FACTOR D'IDENTITAT I DESENVOLUPAMENT LOCAL

INTRODUCCIÓ

En el present capítol presentem, en primer lloc, el nostre objecte d'estudi, la peregrinació de les Useres (L'Alcalatén, Castelló) com a potencial recurs de desenvolupament local. El patrimoni rural es presenta actualment com una oportunitat carregada de reptes per a territoris que s'havien quedat exclosos dels mercats globals. Donem raons de la importància i diferenciació que implica el caràcter rural del patrimoni propi dels espais agro-naturals. No tant per oposició al medi urbà, sinó perquè eixa variable territorial té unes implicacions científiques que no podem deixar de banda en cap estudi de Desenvolupament Local.

Una vegada fet aquest aclariment, on hem justificat el per què l'adjectiu "rural" defineix al substantiu "patrimoni", passem a fer una síntesi de les mirades científiques més rellevants per al nostre estudi. En primer lloc, fem una aproximació al patrimoni rural, on aquest és contemplat i es defineix com un recurs més del territori; per això serà important de tenir en compte les seues especificitats, allò que el fa diferent. Aquesta mirada és anomenada com a *substancial* per Davallon (2010), encara que nosaltres preferim parlar d'*enfocament territorial* (Hermosilla, 2006; Porcal, 2011; Romero, 2014; Iranzo, 2014) o geografia rural (Esparcia, Noguera i Pitarch, 2000) entre altres. Aquesta aproximació al patrimoni rural com a recurs, en aquest cas turístic, també ha sigut desenvolupada pels estudis de turisme en la literatura específica (López, 2001; Rayssac, 2010).

En segon lloc, ens endinsem en una mirada constructivista, qualitativa i crítica del patrimoni com a procés social o com a construcció social (Prats, 2005; Roigé, Frigolé i Del Mármol, 2012; Sánchez-Carretero, 2012; Ariño, 2002; Santamarina, 2012). És l'anàlisi que es fa des de l' antropologia i sociologia des d'una epistemologia constructivista i crítica, així com de d'una metodologia qualitativa.

En tercer lloc, baixem un esglaó, anant d'allò general i abstracte a qüestions més específiques del nostre cas d'estudi, atès que, en la singularitat d'aquest cas específic, esperem comprendre i donar resposta als interrogants i objectius plantejats. Llavors fem una formulació del nostre objectiu general, allò que pretenem aportar, explicar la finalitat última de la nostra investigació. Compartim les nostres preguntes d'aquesta, és a dir, aquells interrogants que ens agradaria contestar, i expliquem amb

deteniment les hipòtesis de treball que constitueixen i estructuren el nostre itinerari d'investigació.

Per últim, presentem la nostra metodologia, explicant les diferents tècniques d'investigació utilitzades en el treball de camp.

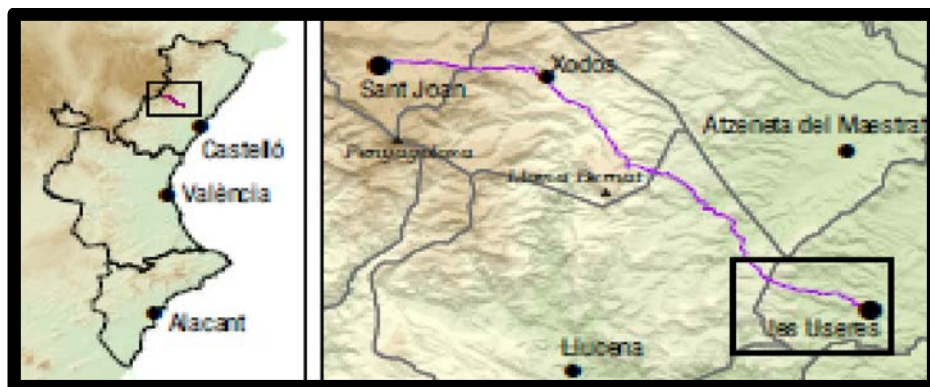
1.1. L'OBJECTE D'ESTUDI: ELS SIGNIFICATS DEL PATRIMONI RURAL EN EL CONTEXT ACTUAL

És en aquest punt farem una breu presentació i descripció d'allò que entenem per patrimoni rural i com s'ha analitzat des de diverses disciplines de les ciències socials. Com veurem, la geografia ha vist en el patrimoni una font, un recurs de desenvolupament rural; altres com l'antropologia o la sociologia, sense negar eixa premissa, han centrat la seua mirada més en el patrimoni com a procés de construcció social i en les seues *dimensions*.

Totes dues mirades es complementen i formen una potent anàlisi que resulta necessària per a qualsevol estudi de Desenvolupament Local que vulga complir amb uns mínims de rigor. El *territori pelegrins*, està format per un paisatge rural, on trobem significats naturals i històrics. Però també posseeix altres que ens remet a referències culturals i socials, en les seues identifications, en la seua personalitat, en els seus valors. És un espai comú de la vida col·lectiva d'un poble. Viscut, pensat, habitat, cultivat, construït, ¿destruït? (Martínez de Pisón, 2009).

DELIMITACIÓ DEL MONUMENT NATURAL DEL CAMÍ DELS PELEGRINS DE LES USERES

(Figura1)



Font: Conselleria d'Agricultura, Medi Ambient, Canvi climàtic i desenvolupament Rural. Adaptació: El Tossal Cartografies

L'interior del *territori pelegrins* constitueix un paisatge format per una vegetació mediterrània, junt a cultius de secà, per a trobar-nos, segons pugem, amb un nou escenari, més enllà dels 1000 metres, on apareixen savines, roures, teixos etc. Dintre d'aquests dos espais agro-naturals trobem tant elements de caràcter material (aljubs, murs de pedra, antigues masies, ermites, esglésies, etc.) com elements de caràcter immaterial: costums, rituals, tradicions, etc. Tots aquests elements naturals, culturals i socials conformen un ric, divers i bast llegat que podem sintetitzar en el concepte de *paisatge*. Però com es desprèn d'aquesta concepció holística, no seria possible descriure i analitzar el paisatge sense parlar dels elements patrimonials que li atorguen una identitat pròpia, en definitiva del seu patrimoni. Per això parlar del paisatge dels pobles, dels territoris rurals, és també parlar del patrimoni rural (Agudo, 2009; Rayssac, 2010; Porcal, 2011). Aquest últim, com a part inherent al paisatge, és:

Constitutiu de les nostres identitats, donant forma a la imatge del món rural, contribuint al valor atractiu dels territoris, el patrimoni rural constitueix un objecte d'anàlisi i de comprensió de les societats que cerquen respostes a nous desafiaments (d'identitat, naturals, etc.) i que participen en la dinamització i en la diferenciació dels espais rurals. Concebut de manera general com el conjunt dels béns materials i immaterials de caràcter natural, cultural i arquitectònic que són transmesos a les generacions futures, el patrimoni rural està constituït alhora per l'hàbitat i els monuments; els paisatges i els productes; els usos i les pràctiques, les obres d'art i les diverses manifestacions socials i culturals (Rayssac, 2010:1).

Aquest concepte no és nou, ja que ha sigut emprat per diferents ciències socials. Ara bé, amb diferents accepcions com el patrimoni natural, el paisatgístic, el territorial, l'històric, l'arquitectònic, l'etnològic, el cultural, etc. Aquesta diversitat conceptual sobre el patrimoni rural, serà àmpliament analitzada en el marc teòric, des d'un enfocament interdisciplinari. Ara simplement anem a justificar el per què utilitzar aquesta conceptualització.

En primer lloc, el fet de parlar de patrimoni rural ens permet contextualitzar i situar el nostre objecte d'estudi en l'àmbit rural, concretament en la comarca de L'Alcalatén (Província de Castelló). Llavors una primera reflexió al voltant del nostre objecte d'estudi, és eixa diferenciació territorial; és a dir, parlar del patrimoni situat en l'espai rural, implica tenir en compte que el "el fet rural" és més fàcil de sentir i de percebre emocionalment que de dir. Però també sabem que no existeix un "món rural" homogeni i que aquest terme, anteposant-ho a món urbà, no se sosté. Aquesta denominació s'ha utilitzat per a fer un símil del que és rural com el món antic, enfront "del que és urbà" duta a terme per Alberich *et al.*, 2008.

Aquesta reflexió ens condueix a la següent recomanació: quan ens referim a l'àmbit "del que és rural" cal utilitzar els termes d'Espai Social Rural, Medi Rural o Àrees rurals, perquè ens aproxima millor als debats i reflexions actuals sobre el que és rural des d'una perspectiva interdisciplinària. Aquesta ens permet no deixar de banda els matisos i punts en comú que cadascuna de les definicions aporta al coneixement científic. Des de la nostra perspectiva, els tres termes enunciats abans són complementaris.

Es tracta, doncs de trobar un punt d'equilibri entre les denominacions que semblen referir-se quasi només a l'espai, al medi físic i a la natura per ser aquestes excloents i que s'anteposen "al que és urbà", i les referides més a les persones i als col·lectius (societat rural) o trobar un terme que done una forma global i integradora (Alberich *et al.*, 2008). Nosaltres quan treballem de d'aquest enfocament, no podem estar més propers d'aquest intent d'aproximació al medi rural i tot allò que hi passa a dintre seu des d'una perspectiva tan reflexiva.

En segon lloc, cal assenyalar el consens institucional per a parlar de medi rural, com a espai geogràfic i social diferenciat, per al que calen polítiques o marcs legislatius específics com ha sigut la Llei 45/2007 de 13 de desembre per al *Desenvolupament Sostenible del Medi Rural*. En aquesta llei, que pot servir-nos de marc legislatiu de referència, els criteris bàsics per a diferenciar una zona rural han sigut els següents: a) la densitat de població i les tendències demogràfiques; b) el percentatge d'actius en el sector primari, secundari i terciari; c) la proximitat a nuclis urbans i vertebració territorial. Aquesta classificació diferenciadora es fonamenta en el criteri demogràfic.

Actualment hi ha un consens en la comunitat científica per a definir els espais-àmbits rurals o municipis rurals fonamentat en les següents característiques: a) la baixa densitat relativa de població; b) l'envelliment poblacional (sobre envelliment); c) la masculinització poblacional per la major emigració de dones; i d) la presència ineludible d'algunes activitats agropecuàries (agricultura, ramaderia, explotació forestal, etc.). Com a conclusió, s'afirma que són aquests trets demogràfics i socioeconòmics els que el configuren com un espai social i econòmic diferenciat el rural.

Per últim, en tercer lloc, Alberich *et al.* (2008) destaquen que hi ha altres característiques complementaries, com les socioeconòmiques i les culturals. Respecte a la primera, aquests autors no especifiquen res, però pel que fa a les segones, se'n refereixen de manera explícita, tot i que no hi profunditzen, com a *característiques cultural-patrimonials*. Llavors, parlar de l'àmbit rural implica per força fer referència al seu patrimoni natural i cultural, ja siga aquest, material (arquitectònic) o immaterial (tradicions, rituals, menjars, etc.). Tots ells, elements que formen part d'un tot, d'un conjunt més ampli, d'un espai rural que li atorga una entitat diferenciada front a altres espais o territoris. Així doncs, tal i com ha expressat Porcal:

Resulta reveladora la redacció i adopció l'any 2003, durant la Conferència Europea de ministres responsables de l'Ordenació del Territori del Consell d'Europa, de la Guia Europea d'Observació del Patrimoni Rural-CEMAT i, particularment —en paraules de la presidenta del Comitè transcrites en el preàmbul de la mateixa— el seu objectiu de «contribuir a afavorir el desenvolupament autonòmic de les zones rurals pel seu caràcter d'espai vital, d'actiu econòmic, d'oci, alhora que espai natural, i a definir orientacions en matèria de gestió del patrimoni rural lligades a l'ordenació del territori». I resulta significativa en la mesura en què suposa el reconeixement, d'una banda, del caràcter multifuncional del camp i l'existència d'una funció recreativa; per un altre, de l'especificitat del patrimoni rural; i, finalment, de la innegable necessitat que la seua gestió s'efectue mitjançant instruments d'ordenació del territori (2011: 764).

Aquesta mirada sobre el patrimoni ha sigut classificada per Davallon (2010) com a *substancial*, perquè centra la seua atenció en la naturalesa patrimonial en si mateixa, destacant el seu valor intrínsec, i per tant, digne de ser conservat o posat en valor amb independència que la gent el considere com a tal. Per a Sánchez-Carretero (2012), aquesta aproximació al patrimoni ha estat identificada amb un determinat grup de científics socials, professionals de la gestió del patrimoni o personal encarregat de dissenyar polítiques patrimonials, els quals no es pregunten pel procés de construcció social del patrimoni.

Segons Prats (2005), aquest grup de científics i tècnics, que practiquen una mirada *stricto sensu* substancial, de vegades no fan una avaluació crítica de les seues actuacions (projectes, intervencions i polítiques patrimonials), ni tampoc donen prioritat a l'anàlisi dels continguts o dels discursos de tots els actors implicats. Ben al contrari, tant sols se centren en els aspectes formals de les seues intervencions sobre el patrimoni. Com a conclusió, aquestes pràctiques professionals que veuen en el patrimoni un recurs poden naturalitzar el vincle entre aquest i el sector turístic.

Amb aquesta afirmació no pretenem acotar l'anàlisi de Porcal (2011) ni d'altres geògrafs rurals, ni de cap disciplina de ciències socials, a una posició reduccionista de la realitat, ja que l'enfocament denominat *substancial* —per a nosaltres *territorial*— ha demostrat ser molt útil i vàlid, per a avançar en la revalorització del patrimoni rural, i el que és més important, en la seua gestió sostenible. Aquesta aproximació al patrimoni rural, com ha manifestat Iranzo (2014) en referència, en aquest cas, al paisatge valencià: *és considerat un patrimoni de tots que hem d'aprendre a observar i a apreciar. És un recurs de primer ordre; una reserva ecològica, un bé cultural que mostra les relacions entre l'esser humà i la natura al llarg del temps* (Iranzo, 2014:243). Per això des d'aquest *enfocament territorial* es posa l'accent en l'ordenació i la gestió del paisatge per preservar-lo front a un benefici econòmic a curt termini.

Tanmateix, ens sembla important posar de manifest com els diferents professionals i experts amb independència del camp científic al qual pertanyen, s'apropen al patrimoni o intervenen sobre ell. És a dir, quines estratègies d'aproximació, tractament i revalorització utilitzen tant a nivell epistemològic com metodològic. Aquests experts i tècnics ho fan amb freqüència des de postures acrítiques, fins el punt de deixar de banda aquelles veus o discursos que no interessen.

Però, per què amb freqüència ens trobem amb aquesta estratègia patrimonial en l'àmbit del Desenvolupament Local? Doncs perquè, òbviament, el fet contrari implicaria treure a la llum conflictes i desigualtats en el territori on s'actua, així com donar veu als qui no la tenen a l'hora de planificar i intervenir en el camp patrimonial.

Llavors, front a aquesta praxis negativa, Sánchez-Carretero (2012), planteja a la comunitat científica la necessitat urgent, de donar resposta a aquesta situació tant a nivell teòric com en la pràctica, formulant solucions que passen per una revisió en la forma d'apropar-se al patrimoni rural. Per tant, la pregunta que ens fem nosaltres, és si hi ha altres pràctiques patrimonials, tant de caire institucional, tècnic, civil, en definitiva altres formes, d'apropar-se al patrimoni rural i d'intervenir, les quals puguin ser considerades en última instància com a *satisfactoris sinèrgics* (Max-Neef *et al.*, 1994) en l'àmbit del Desenvolupament Local.

Per tot açò, podem anunciar a nivell epistemològic que el nostre treball pretén donar resposta a aquesta pregunta, contribuint a crear un espai de reflexivitat i de diàleg entre els diferents sabers sobre el patrimoni, duent a terme eixe intercanvi crític i cooperatiu entre les disciplines. En segon lloc, intentem construir una resposta fonamentada a nivell empíric, als reptes i interrogants que llança Sánchez-Carretero (2012) en la seua argumentació, i així poder trencar allò que l'autora considera, *bretxes entre disciplines, agents, i actors*.

Açò implica fer una aproximació científica que compte tant amb els *Discursos Autoritzats sobre el Patrimoni* (DAP), com amb els *Discursos No Autoritzat del Patrimoni* (DNP) (Smith, 2014). Aquesta autora divideix el discurs sobre el patrimoni entre autoritzat i no autoritzat. El primer fa referència a les pràctiques i les polítiques que emmarcades en els debats del segle XIX entre els experts en arquitectura i arqueologia de l'Europa occidental, arran de la necessitat de protegir la cultura material, que els estudiosos consideraven de valor innat i hereditari (Smith, 2014). Per tant el *Discurs Autoritzat del Patrimoni* es caracteritza per definir el patrimoni com a material, no renovable i fràgil.

Prioritza els objectes materials, els emplaçaments, els llocs i/o els paisatges estèticament agradables. La seva fragilitat requereix que les generacions actuals tinguin cura, protegeixin i venerin totes aquestes coses, perquè les puguin heretar les generacions futures. Dins d'aquest marc, el patrimoni és una cosa que es troba, que té

un valor innat, l'autenticitat del qual parla d'un sentit comú i compartit de la identitat humana. El DAP entén al patrimoni, principalment, com un valor de, i íntimament lligat a les identitats nacionals o els col·lectius. El patrimoni s'ha de protegir, tal com recomana el DAP, com una cosa que no només parla amb les generacions presents i futures, i garanteix que entenen quin és el seu lloc al món, sinó que també ha de definir aquestes generacions com a ciutadans de col·lectius nacionals determinats.

Segons el DAP, correspon als experts que es fan càrrec del món material, com ara arqueòlegs, arquitectes i historiadors de l'art, entre d'altres, donar a conèixer i protegir l'autenticitat, el valor i el significat d'aquest. Aquests experts es defineixen com els custodis del passat humà, el deure professional dels quals no només és salvaguardar, sinó també proporcionar l'administració de com el valor del patrimoni es comunica i s'entén per part dels grups no experts.

Com es pot veure, aquest discurs considera el patrimoni com *una cosa*, com un objecte i *no com un procés*, que cal *protegir*, la qual cosa implica *governar-lo o institucionalitzar-lo*, de vegades a costa *dels propietaris originaris*; i segons aquest raonament, qui haurà de dirigir eixe pla de protecció seran *els experts*. Aquesta lògica, que en un principi es va aplicar al patrimoni material durant tot el segle XIX i gran part del segle XX, comença a ser criticada, a finals del segle XX, tant pels estudiosos, com per aquelles nacions, pobles sense estat, indígenes, que posseïen un patrimoni immaterial i natural que no encaixava en les concepcions del DAP, donant lloc a la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial de l'any 2003 (CSPCI).

Llavors s'esperava que la forma d'apropar-se al patrimoni immaterial, aquesta vegada sota els criteris de la CSPCI, fora diferent i no es reproduís una altra vegada el *discurs autoritzat*, o el que és el mateix, el *discurs dominant sobre el patrimoni*. Podem considerar, que a partir de la CSPCI s'obria una porta nova perquè la CSPCI proposés un remei per a aquesta exclusió, ja que el seu objectiu era defensar una comprensió més àmplia i més inclusiva del patrimoni (Smith, 2014). Això no obstant, tal i com han posat de manifest Kirshenblatt-Gimblett (2004), Lixinski (2011), i, més tard, Smith (2014), no ha estat així i s'han tornat a desenvolupar pràctiques i polítiques que no han tingut en compte els principis de la CSPCI, tractant el patrimoni immaterial des d'un *habitus superficial* Bourdieu (1994) amb la mateixa lògica del DAP.

Mantenir eixos principis només és possible a través d'una praxi investigadora que mantinga una actitud científica horitzontal i oberta, tant cap als conflictes entre els actors implicats, com cap a l'avaluació participativa de la seua intervenció on es puga dur a terme un diagnòstic crític i integral d'aquestes actuacions patrimonials, en definitiva que siga clarificador dels fenòmens de patrimonialització per a saber on estem i cap on volem anar.

Hem d'incorporar, doncs, als processos de valorització del patrimoni (Smith, 2014: 12-21) una altra mirada, que tinga capacitat per a analitzar el patrimoni no només com a recurs estàtic, sinó com a construcció social o procés d'activació patrimonial o patrimonialització. Aquesta mirada pertany, en termes acadèmics a l'àmbit científic de la sociologia de la cultura (Ariño, 2002) i de l'antropologia del patrimoni (Prats, 2005; Roigé, Frigolé i Del Mármol, 2012; Santamarina, 2012).

1.2. PREGUNTES, HIPÒTESIS I OBJECTIUS D'INVESTIGACIÓ: IDENTITAT, PATRIMONIALITZACIÓ I GOVERNANÇA D'UNA TRADICIÓ RURAL

Aquesta *mirada qualitativa* sobre el ritual dels Pelegrins de les Useres, implica per força centrar la nostra atenció en la percepció dels agents implicats, en els seus discursos, així com, en les experiències que han anat conformant unes imatges i representacions determinades del pelegrinatge. Aquestes mirades que conformen la construcció social del Pelegrinatge de les Useres tenen per a nosaltres una importància força rellevant, en la mesura que ens permetran donar resposta a la nostra pregunta d'investigació: *com els pobles poden fer servir el seu patrimoni immaterial per a la millora del seu benestar social sense alterar-lo² o modificar-lo?*

Tot plegat, i sense deixar de banda els interessos, les relacions de força entre els diferents agents i les estratègies vitals que conformen el camp social on té lloc el ritual per a tractar de donar resposta a aquesta pregunta d'investigació, ens plantegem com a objectiu general, o finalitat última, *analitzar tant les potencialitats d'aquest patrimoni immaterial, com les dificultats que hi podem trobar a l'hora de d'emprar-lo*

² En aquest context parlem d'alteració com a aquella acció exògena, quasi imposada, i no de les transformacions del patrimoni immaterial que són intrínseques, pesem que la cultura canvia i es transforma constantment.

com un recurs en un procés d'activació patrimonial i Desenvolupament Local. Per tant, el dilema gira en torn a com optimitzar i protegir aquest recurs endogen al mateix temps.

En aquest treball intentarem trobar un equilibri entre eixes dues postures, per una banda l'anomenada *substancial* —nosaltres preferim *enfocament territorial*— i per l'altra, aquella que podem denominar per tal de sintetitzar, *constructivista i crítica*. Pensem i intentarem donar compte al llarg de la nostra recerca que totes dues poden ser útils en un àmbit científic interdisciplinari com és el Desenvolupament Local, on una aproximació no ha d'excloure'n a l'altra i cal buscar sinèrgies per aconseguir diagnòstics de la realitat, del territori que tinguen en compte aquelles i aquells que formen l'espai local.

És a dir, nosaltres durem a terme una doble aproximació al patrimoni rural de l'Alcalatén, per una banda, com a recurs digne de ser conservat i posat en valor, i per l'altra, com a procés de construcció social, on els agents i actors socials tenen un paper determinant. Per tant, des de la nostra perspectiva, el patrimoni no es pot entendre fora del territori, ni tampoc fora d'un context social en sentit ampli (econòmic, històric, polític, etc.). Aquell pren sentit i significat en la mesura que existeix, es crea, es manté, es valora, es conserva, se li atorga uns significats o altres; o per contra, es menysprea, es destrueix, s'abandona en un medi físic, sociocultural i econòmic determinat sota unes condicions socio-històriques concretes. Aquestes qüestions seran abordades amb més deteniment en el marc teòric i conceptual.

Llavors, tractem de no caure en la vell debat conceptual rural *versus* urbà, sinó dotar de sentit al nostre objecte d'estudi, tenint en compte les característiques geogràfiques, culturals, econòmiques del territori on hi existeix.

Al llarg d'aquesta investigació farem una interpretació que serà construïda, a través de l'anàlisi de les diferents formes de sentir i valorar aquest patrimoni, com si observarem un arc de Sant Martí, buscant la pluralitat i diversitat de discursos dels actors socials implicats en aquest procés de producció de patrimoni. Les mirades que conformen la construcció social del patrimoni rural de L'Alcalatén o dels "*Camins del Penyagolosa*" tenen per a nosaltres una importància força rellevant, en la mesura que ens permetran donar resposta a la nostra pregunta d'investigació: com els pobles

poden fer servir el seu patrimoni rural per a la millora del seu benestar social sense alterar-lo o modificar-lo³?

Ara bé, aquest pregunta amb caràcter general, ens porta necessàriament a estructurar el nostre treball d'investigació formulant-nos preguntes més específiques per tal d'aprofundir i anar més enllà en la construcció de coneixement científic al voltant del procés de Desenvolupament Local que anem a analitzar. Llavors, cal preguntar-se com i qui està construint aquest procés de patrimonialització. Així com, quins actors participen i quines són les metodologies o els models de Desenvolupament Local que s'estan duent a terme. De vegades, en els processos de patrimonialització s'afirma utilitzar una metodologia comunitària o participativa, fent ús de les xarxes virtuals d'informació. Però si fem un anàlisi en profunditat, fins a quin grau es pot parlar d'una *ciudadania en desenvolupament*? (Villasante i López Rey, 2007).

Parlar de patrimoni rural implica una perspectiva holística i integral d'apropar-se als fenòmens socials, perquè inclou tant allò natural com allò cultural o social, tant els elements paisatgístics com els elements folklòrics que fan referència a tradicions i rituals locals que sovint com és el cas dels romiatges o els pelegrinatges que es desenvolupen al territori, van més enllà de les fronteres del municipi, afectant a tota la comarca. Aquest concepte, a més a més, ens facilita analitzar tant allò tangible com intangible i ens permet combinar un llenguatge tant interpretatiu com descriptiu coherent amb una perspectiva territorial del desenvolupament, en definitiva enriquir el nostre objecte d'estudi.

Així doncs, des d'una perspectiva tant sociològica com històrica, diguem-ne dialèctica, és necessari i adient com a escenari de fons tenir en compte les funcions o el paper que ha jugat i juga "el fet rural" en el moment actual de crisi. Luís Camarero en la presentació de l'últim Col·loqui Ibèric d'Estudis Rurals feia la següent afirmació: *el fet rural són moltes coses, però segur que tots assentim si diem que al menys és una diferència. La diferència que defineix allò rural juga un paper rellevant en el funcionament de les societats industrials primer, i postindustrials després. Abans com a*

³ Veure nota a peu de pàgina 1.

subministre de productes i de mà d'obra i ara com a reserva d'identitat, ambiental, històrica, patrimonial i cultural (Camareo, 2014:3).

Aquesta anàlisi de caire global que fa Camarero (2014) per al medi rural, no es pot desvincular dels processos de patrimonialització que venen construint-se o desenvolupant-se en l'escenari rural sota condicions de modernitat avançada (Ariño, 2010:1). En aquest marc, diferents agents i actors estan duent a terme, tant a nivell local com global, processos de patrimonialització de la natura i de la cultura (Roigé *et al.* 2012:14), sense els quals no es pot entendre la ruralitat actual. És a dir, sota aquest model social, econòmic, i cultural que coneixem com a *societat post industrial*, la ruralitat, ha de ser tant, la reserva de la “natura verge” (Patrimoni Natural), com la nevera màgica on conservar “rituals o tradicions” (Patrimoni Cultural) per a ser utilitzats, gaudits i consumits. Una manifestació empírica d'aquesta dinàmica postfordista, que destina al medi rural com a reserva natural i cultural, han sigut i són l'augment dels parcs naturals i monuments naturals en l'àmbit rural.

Per tot açò, com a objecte d'estudi ens centrarem, en els processos d'activació patrimonial que s'han dut a terme en el Monument Natural dels Pelegrins de les Useres els quals són exemples paradigmàtics d'iniciatives híbrides o mixtes, és adir no només administratives ni només civils, han sigut experiències de patrimonialització de la natura i de la cultura dutes a terme per actors professionals i no professionals, persones del poble.

Llavors dintre d'aquesta pluralitat de mirades que conformen els processos de patrimonialització han sigut molt importants les mirades científiques de caire etnogràfic que s'han apropiat al patrimoni d'una forma descriptiva. Sens dubte, més enllà de debats científics, *stricto sensu* antropològics, han contribuït d'una manera molt intensa a la seua salvaguarda, així com a la formació d'un discurs de protecció fonamentat en la diferència o conservació/salvaguarda de determinats elements estructurals que han sobreviscut al pas de la història.

En aquest sentit, el cas dels Pelegrins de les Useres és ben paradigmàtic, perquè aquest discurs intel·lectual —no ha necessàriament sempre realitzat per investigadors o experts en la matèria, sinó per altres actors i agents de diverses condicions socials i professionals— ha contribuït a constituir un *discurs de la diferència o autenticitat, viscuda, sentida i percebuda en un context de capitalisme avançat* (Frigolé, 2014) front

a altres rituals *més modificats, contaminats o adaptats* a les exigències de la societat de consum. Darrere d'aquesta retòrica al voltant de *l'autenticitat o diferenciació* sobre el Pelegrinatge de les Useres hi ha una fonamentació científica d'experts vinculats al territori com són Monferrer (1994), Centelles (1998) i Aparici (2012), els quals han concebut aquesta rogativa com un ritual de caràcter marcadament ascètic i penitencial, destacant la seua ortodòxia enfront d'altres rogatives de L'Alcalatén i Alt Maestrat de caràcter més festiu. Aquestes últimes són classificades com a romeries o romiatges i es caracteritzen, totes elles, per l'absència d'una separació estricta entre els participants i pel seu component lúdic festiu on la informalitat i la convivència han conformat un paisatge antròpic diferent al de la peregrinació de les Useres.

Per això podem afirmar, a priori, que mentre que les anteriors són allò que coneixem com a *romeries* o festes populars, el ritual dels Pelegrins de les Useres es diferencia pel fet de constituir una marxa penitencial i ascètica, no de la població en general de les Useres, sinó del que nosaltres hem denominat *comboi sagrat* format per 12 homes del poble. Per a Centelles (1998), la percepció de molts actors que contribueixen sens dubte a l'existència del ritual, posa l'accent en els vestigis del passat amb un significat essencial, atorgant un sentit inalterable en el transcurs del temps.

Per tant, és possible trobar-nos una primera hipòtesi de treball en la qual es contempla un discurs i praxis on *la rogativa celebrada des de fa segles a les Useres és considerada i sentida com immune al pas del temps, de la història. Aquesta es fonamenta en la idea que la rogativa, a hores d'ara, roman quasi intacta, o al menys gaudeix d'un grau de puresa; això és, d'impermeabilitat al canvi social que provoca una gran admiració.* Aquest sentiment de respecte i enlluernament és degut a la seua rigidesa formal, a la fèrria divisió dels espais socials i a la vigència d'una simbologia màgica-religiosa que li atorgaria un ampli grau "d'autenticitat", diferenciant-la del seu entorn més pròxim els visitants o espectadors; és a dir, tots aquells que no formen part d'eixa processó local.

Aquesta dimensió interna la converteix en un ritual 'no adulterat', o menys adaptat a les exigències d'una societat de consum, no només perquè l'escenari no és artificial, sinó perquè, per exemple, el calendari és el mateix des de fa segles i no s'ha

canviat, com sí que s'ha fet en altres celebracions populars de muntanya recuperades en l'actualitat com a festes orientades al turisme.

El pelegrinatge de les Useres és un ritual eminentment ascètic allunyat del que coneixem com la “festa popular”, perquè degut a les característiques de la seua estructura interna, situem el pelegrinatge allunyat, pel que fa al seu sentit i simbologia, d'altres rogatives properes en termes geogràfics i culturals. Per exemple, com la de Catí (Alt Maestrat) o la de Castell Fort (Els Ports) o els romiatges dels diferents pobles situats al voltant del Penyagolosa per Sant Joan de Flors al mes de Juny. Podem citar un altre esdeveniment, emmarcat en el camp de la religiositat popular rural, com ve a ser la festa hivernal de Sant Antoni (Els Ports), per tenir, com les citades anteriorment un caràcter *festiu* i no *ascètic* com és el de les Useres.

És per això, que tots aquests factors diferencials, l'han convertit en un fet de religiositat popular molt singular, i és ací on radica la seua major fortalesa com a patrimoni, en el sentit substancial del terme, com a potencial recurs de desenvolupament, però també, com ha assenyalat Sonia Monferrer (2009), implica l'existència d'una amenaça:

El pelegrinatge és tan apreciat en tota la comarca que la societat el protegeix i el valora de forma espontània, encara que la pressió creixent de visitants podria aplegar a modificar la seua pròpia idiosincràsia. El valor del silenci, de l'anonimat dels pelegrins, del caràcter penitencial del arduós ritual, es posa en risc davant un gran nombre de visitants que desconeixen el sentit i els valors del ritual (Monferrer, 2009:95).

La qual cosa significa que aquestes característiques diferencials, que el configuren com un esdeveniment únic al País Valencià en el context de les festes de religiositat popular, i que el fan tan atractiu com a recurs turístic, suposen, tal i com ha expressat Sònia Monferrer, una arma de doble fil. Perquè per una banda, podem atreure creixement econòmic amb l'augment dels visitants al territori; però per una altra, just aquesta pressió antròpica pot modificar el seu sentit i la seua estructura. Per tot açò que esmentem delimitarem en el primer apartat fins on arriba aquesta suposada “puresa” o impermeabilitat del Pelegrinatge de les Useres, tot i fent una

descripció històrica i etnogràfica del ritual i del rol exercit pels seus participants. D'aquesta hipòtesi de treball se'n deriven un primer objectiu d'investigació emmarcat en eixa mirada qualitativa sobre el patrimoni:

1) *Donar compte d'aquesta suposada puresa o autenticitat, descobrir quins són els elements estructurals, més aviat formals, que li atorguen eixa rigidesa/identitat, a dia d'avui.*

El nostre treball gira al voltant de *la relació directa que hi entre el patrimoni rural i la identitat local/comunitària*. Aquesta dimensió del patrimoni ha sigut explicada per Cardini (1984) des d'una perspectiva històrica i més tard per Boissevain (1999) des d'una vessant més sociològica. Tots dos posaren de manifest com, a les darreries del segle XX principis de l'actual XXI, el fenomen de renovació o reviscolament de les festes populars europees prenia cada vegada més força, fins arribar al boom dels *revifaments* actuals.

Des d'una òptica diacrònica, aquesta visió dels antics rituals rurals al segle XXI, ens mostra com s'ha passat d'una actitud de menyspreu i situació de decadència d'aquest tipus de celebracions, a una actitud d'admiració i preocupació per les diferents formes de cultura i religiositat popular europees. És a dir, observem com el Pelegrinatge de les Useres, però també, els diferents romiatges de la comarca de L'Alcalatén, poden ser concebuts com a *rituals de reproducció de la identitat comunitària* (Martínez, 2004; Agudo, 2009; Aparici, 2012) En aquest sentit, Durkheim afirmava el següent:

Perquè la societat siga capaç d'adquirir consciència de si i mantindre, en el grau d'intensitat necessari, el sentiment que té d'ella mateixa, és precis que es congregue i es concentre. Ara bé, tal concentració determina una explicació de la vida moral que es tradueix en un conjunt de concepcions ideals en el que es retracta la nova vida que així s'ha despertat; corresponen aquestes a eixe flux de forces psíquiques que aleshores s'afegeixen a aquelles de les quals disposen per a la realització de les tasques quotidianes. Una societat no es pot ni crear ni recrear

sense crear a la vegada l'ideal, aquesta creació constitueix l'acte pel que es fa i refà periòdicament (Durkheim, 1992:392).

Aquest paràgraf vol significar que la religió, dotada amb tota la seua simbologia i els diversos rituals que la componen, constitueix un constructe cultural mitjançant el qual les diverses societats es representen a elles mateixes de manera ideal. Amb alguns matisos de caràcter social, cultural i històrics, que abordarem detingudament per tal de no quedar-se aturats en una anàlisi cosificada dels rituals actuals de religiositat popular, podem dir que aquesta funció social que atorga Durkheim a la festa religiosa, segueix vigent a l'Alcalatén com a micro-societat.

Així doncs, Agudo (2009), antropòleg social expert en l'anàlisi dels rituals festius cerimonials, seguint la senda marcada per Lévi-Strauss (1987a i b) o Turner (1967, 1990), ha assenyalat el valor d'ús dels rituals com a fets socials totals en els processos per a la reafirmació del sentiment d'una comunitat simbòlica que aglutina a la col·lectivitat que els practica o identifica com a propis (Agudo, 2009). Per comprendre el sentit de la peregrinació ens proposem *endinsar-nos en aquesta mirada del sagrat* o el que és el mateix *l'habitus de la peregrinació*.

Ens preguntem des de quin lloc s'ha construït i des de quin sistema durador d'esquemes de percepció, d'apreciació i d'acció interioritzades pels individus al llarg de la seua història vital, en funció d'unes determinades condicions socials, econòmiques, culturals que determinen la construcció del món que ens fem (Bourdieu, 1994:104). Llavors el segon objectiu que proposem és:

2) Analitzar com els diferents participants es representen aquest en esdeveniment i actuen en ell.

Com no podia ser d'una altra manera, descobrir aquesta realitat implica conèixer la veu d'una pluralitat d'agents, les quals sens dubte, ens duen a analitzar també quines han sigut les estratègies, metodologies i estructures de govern del patrimoni, objecte del nostre estudi. Per tot açò, cal donar resposta a una pregunta i és com i per què el Camí dels Pelegrins les Useres és considerat pels diferents actors del

territori com a patrimoni endogen de la comarca de L'Alcalatén. Com el fan seu, com el senten com a propi, front "els de fora", com l'han protegit i conservat?

En el nostre treball de camp hem constatat dues iniciatives de patrimonialització, unes verticals de d'alt a baix i unes altres de caire comunitari, és a dir, de baix a d'alt.

En la primera, tenim a la Diputació de Castelló junt a un comitè d'experts com a principals agents, els quals han iniciat la preparació d'un expedient per a participar en la candidatura per a 2016, a través del Ministeri d'educació, Cultura i Esport, amb la finalitat que els Camins del Penyagolosa siguen declarats Patrimoni Mundial de la Organització de les Nacions Unides per a l'Educació, la Ciència i la Cultura (UNESCO).

En la segona iniciativa trobem el que hem anomenat agents de patrimonialització comunitària i agents de salvaguarda, tots dos formaran un espai dinàmic i sinèrgic de desenvolupament local que pren com a base metodològica els Treball Social Comunitari i l'Animació Sociocultural (Ander-Egg, 1980, 1983) i Marchioni (2015).

Aquests camins estan formats per un conjunt de rutes que ixen des de diferents pobles de L'Alcalatén, Alt Maestrat i Terol i que tenen com a punt neuràlgic l'ermitori de Penyagolosa. Amb la denominació de Camins es fa referència tant al patrimoni material (ermites, masos, fonts, cases de pastor, etc.), com al patrimoni natural (fauna i flora), així com, al patrimoni immaterial (pelegrinatges i romiatges que s'inicien en els diferents pobles i finalitzen en el punt comú i neuràlgic del Santuari de Penyagolosa).



Foto (1). Pelegrí i Cantors. Font: Sonia Monferrer

MAPA CAMINS DEL PENYAGOLOSA. (Figura 2).



Font: Tallers experts Diputació de Castelló. Campanya de difusió de la candidatura a Patrimoni Mundial Unesco Camins del Penyagolosa.

Dins d'aquest conjunt ampli dels Camins del Penyagolosa, nosaltres ens hem centrat en l'anàlisi del Camí del Pelegrins, especialment en la seua vessant immaterial, per què ens permet analitzar totes les dimensions d'una estratègia d'activació patrimonial. Per tant, com a hipòtesis de treball, donarem compte de la relació directa entre els processos de patrimonialització al món rural i el que s'ha definit coma a *governança territorial* (Farinós, 2005, 2008, 2009, 2015; Munarriz, 2009), on és essencial tant la transparència en la presa de decisions com la participació de tots els actors implicats tant institucionals com civils. Així com, un control de la ciutadania en relació a l'entorn, els usos del sòl i les formes de vida.

En el cas que ens ocupa, parlarem de *governança del patrimoni*, com un procés complex on hi participen una pluralitat d'actors (Estat/administració, mercat, societat civil) amb interessos de vegades contraposats. Per a nosaltres, la *governança del patrimoni* és un procés diferent del que ha sigut fins ara el *govern administratiu o governabilitat vertical del patrimoni territorial*. Però també entenem la governança del patrimoni com un procés social de caire comunitari, a escala local i on la participació i el tractament dels conflictes és l'eina fonamental per a no reproduir processos de patrimonialització, que només aporten una mercantilització dels elements seleccionats per experts des de la lògica d'un capitalisme de consum en un espai rural de serveis. Per tant, per a nosaltres *la governança del patrimoni i del territori s'oposa amb altre tipus de pràctiques, amb altres formes de patrimonialització, a la tecnologia del poder*

omnipotent duta terme per la governabilitat (*governmentality*) descrita per Del Mármol (2007).

Aquesta última forma de poder, govern, gestió i acció sobre patrimoni amb freqüència, malgrat anar disfressada amb un discurs de participació, no té en compte la voluntat de la ciutadania en l'àmbit de la gestió i ordenació patrimonial. En un escenari de *bones pràctiques de governança del patrimoni*, els beneficiaris de les polítiques patrimonials haurien de ser els seus protagonistes (Villasante i López Rey, 2007) haurien de ser consultats, s'hauria de negociar amb ells i no ser simples receptors passius. Llavors com a tercer objectiu d'investigació ens plantejem:

3) Identificar els processos de patrimonialització en el territori on situem el nostre estudi de cas, per a diferenciar les pràctiques de simple govern del patrimoni de les estratègies de governança territorial i el grau de participació ciutadana en aquestes.

*Amb freqüència els processos de patrimonialització i governança prenen un caire vertical i institucional deixant de banda les iniciatives de Desenvolupament Local de base. Açò significa que la patrimonialització d'aquests espais naturals i culturals definits, des d'una perspectiva *stricto sensu* tècnica o administrativa, com a parcs naturals o monuments naturals (com és el nostre cas el Parc Natural del Penyagolosa i Monument Natural del Pelegrins de les Useres) amaga sovint processos de dominació, jerarquització i *exclusió* (Santamarina 2009 i 2012), llavors aquesta altra vesant del patrimoni, més amarga, no es pot deixar de banda, perquè seria caure en un optimisme científic irresponsable o, al menys parcial, respecte als processos de revalorització del patrimoni.*

Aquesta actitud, en termes de transformació dels espais locals, no ens la podem permetre, si no volem que el desenvolupament territorial torne reproduir pràctiques negatives del que coneguem com a enfocaments tradicionals *top down* del desenvolupament, tal i com han assenyalat Pike, Rodríguez, Tomaney (2011).

Per a nosaltres aquestes conseqüències dels processos de patrimonialització estan ben lluny de la nostra concepció del Desenvolupament Local, fonamentada en la intervenció o organització comunitària del Treball Social, principalment en els models

de Desenvolupament de la Comunitat i d'Acció Social (Rothman, 1970; Tropman, 1968 en Pastor 2004: 228-232) on la base del canvi que es vol produir té com a base la participació dels implicats en l'espai local. Des de la nostra perspectiva i tenint en compte la realitat que hem analitzat, els processos de patrimonialització poden ser considerats com a models de Desenvolupament Local en els quals segons l'ús o implementació que fem dels recursos podem orientar el desenvolupament en un sentit o altre.

Com explicarem al llarg d'aquesta investigació, el patrimoni rural té diferents dimensions (ecològica, sociocultural, espiritual, econòmica, lúdica o esportiva), per tant, l'aproximació també ha de ser plural des de diferents disciplines. En aquest sentit i amb l'ànim de sintetitzar les diferents mirades científiques que explicarem amb deteniment en el marc teòric, pensem que el posicionament que representa la *Teoria del Desenvolupament a Escala Humana* fonamentada en la ja clàssica matriu del Satisfactoris Socials formulada per Max-Neef, Erizalde i Hopenhayn (1994), pot ser un bon punt de partida i constitueix una epistemologia interdisciplinària, que ens permetrà, al llarg del nostre treball, fer un anàlisi no dispers i compacte.

De fet, en el nostre cas d'estudi, el santuari dedicat a Sant Joan Baptista s'ha convertit —des de temps de la reconquesta cristiana (s. XIV) — en el lloc sagrat de peregrinacions i romiatges que han desenvolupat els camins fins aquest centre neuràlgic. Aquestes rutes d'accés a la muntanya sagrada no han sigut només per cobrir necessitats espirituals o religioses sinó també materials o econòmiques, és a dir, han sigut satisfactoris, sovint *sinèrgics* (Max-Neef *et al.*, 1994), al menys fins ben entrat el segle XX, atès que cobrien més d'una necessitat i no perjudicaven els altres. Actualment, aquestes vies d'accés al Penyagolosa tenen diferents tipus d'usos, uns més locals, de caire agrari, com són la ramaderia i l'agricultura de muntanya, i altres, amb un caràcter espiritual, religiós i cultural com són els diferents romiatges i pelegrinatges a Sant Joan de Penyagolosa.

Finalment, la resta d'usos inscrits en el *turisme postfordista* de caire lúdic o esportiu o cultural, com són l'excursionisme, senderisme, les carreres de muntanya (*trail running*) o més, en general, el turisme rural que engloba a altres activitats més culturals com la visita i contemplació d'esglésies, museus, ruïnes, arquitectura rural, etc. Llavors un quart objectiu serà:

4) Analitzar les diferents estratègies a través de les quals aquest patrimoni rural és emprat pels diferents agents locals com a potencial recurs de desenvolupament territorial.

Però com ja sabem, els processos de Desenvolupament Local, en aquest cas promocionats a través d'una estratègia de patrimonialització en la que intervenen diferents agents i actors, no estan allunyats del conflicte. Així doncs, podem afirmar que *el procés actual d'activació patrimonial al territori de L'Alcalatén no està exempt de conflictes*. Llavors com a cinquè objectiu, amb el nostre estudi hem volgut.

5) Contribuir a la creació un espai de discussió i reflexivitat al voltant dels acords i desacord que han sorgit arran dels processos de patrimonialització, en aquest cas el Monument Natural dels Pelegrins i Els Camins de Penyagolosa.

Sovint, els macro processos de patrimonialització, citant la iniciativa dels Camins de Penyagolosa, pretenen ser un eix vertebrador de Desenvolupament Local on aparentment tot és harmònic i unitari. Però aquest fenomen, tal i com venim argumentant, amb la finalitat de trobar solucions, ha de ser analitzat com *un camp* (Bourdieu, 1994) que implica “*una xarxa de relacions objectives entre posicions, on els diferents actors i agents civils o institucionals jugaran un paper determinant segons la seua situació, en l'estructura de la distribució de les diferents espècies de poder (o capital, ja siga, econòmic, social, o cultural), la possessió de les quals dóna accés als avantatges específics que estan en joc en el camp i finalment per les seues relacions objectives amb les altres posicions: de domini, subordinació, homologia, etc.*”. (Bourdieu, 1994:104).

En altres espais de patrimonialització amb molt de renom, concretament ens referim al cas del Camí de Santiago en els seu tram Santiago-Finisterre-Muxia, s'ha constatat, a través d'investigacions sobre les polítiques patrimonials, que sovint, es produeix una fractura entre el que s'entén per patrimoni des de l'àmbit de la política local i autonòmic i per l'altra el que les poblacions locals consideren que és digne de

conservar i pertany a tots (Sánchez-Carretero, 2012). Açò, en termes de Desenvolupament Local, implica que en comarques on el sector primari ocupa encara a molta gent, amb freqüència és desvaloritzat, no se li dona la importància social, cultural i econòmica que té. Doncs, com posa de manifest Sánchez-Carretero (2012) a través del seu treball de camp on apareix la veu dels habitants, la gent dels pobles que formen el Camí de Santiago, desitja seguir treballant la terra i, de fet, ho continua fent.

En l'escenari descrit per Sánchez-Carretero (2012) apareix un règim patrimonial institucionalitzat, producte per a nosaltres, en termes de desenvolupament local, d'una mala pràctica de diagnòstic territorial, perquè el sector primari es descarta abans d'hora, en nom d'una naturalització del patrimoni com a recurs turístic. En conseqüència, els agents polítics i de gestió patrimonial no contemplen l'opció de dedicar-li esforços, ni econòmics ni tècnics, malgrat la voluntat de la gent per seguir vivint de les seues vaques o de les seues terres.

Es descarta, tant la possibilitat que l'agricultura siga un recurs econòmic viable, com una opció social i cultural, una forma de vida que ha demostrat ser sostenible i sinèrgica protagonista del paisatge de Galícia. Però malgrat, ser açò una realitat, eixe model d'anàlisi i intervenció en el patrimoni/territori determinat pel DAP, no té en compte el vincle que construeixen els habitants del territori entre patrimoni i sector primari (Sánchez-Carretero, 2012).

Aquest exemple, que més tard ampliarem en el marc teòric, posa de manifest com la definició o l'ús d'allò que és patrimoni (allò que s'ha de promocionar i fomentar, difondre, etc.). En definitiva, descriu com les estratègies de patrimonialització i, per tant, de Desenvolupament Local, aparentment positives, com és aquest cas (el Camí de Santiago) poden tindre implicacions o repercussions negatives en altres recursos endògens que formen l'espai local (diversos municipis) deixant-los a banda, és a dir, no comptant amb els seus habitants amb la seua percepció d'allò que per a ells és important per la seua vida.

En aquest cas de Galícia, és posa de manifest com el turisme cultural és contemplat en un marc d'actuacions de Desenvolupament Local com a recurs estratègic o prioritari, front al sector primari que és considerat pels tècnics en gestió local com un recurs limitat per no ser una font directa de beneficis econòmics. Aquest enfocament i desplegament d'actuacions institucionals, tècniques i polítiques en

l'àmbit local es fonamenten en el DAP (Smith, 2014:14) enfront d'un discurs no autoritzat, no dominant del que coneixem com a comunitats o població autòctona, qüestió que abordarem amb més deteniment al nostre marc teòric.

Però si no volem caure en errors passats, els agents implicats en el govern del patrimoni/territori, hauran de fer una mirada integral sobre el territori, identificant tots els seus recursos, així com descobrir, dinamitzar i construir, a través d'estratègies participatives, recursos infrautilitzats en satisfactoris sinèrgics i no inhibidors (Max-Neef *et al.*, 1994). En aquest sentit, de vegades en les anàlisis i projeccions sobre el territori, podem caure en actituds superficials que sovint no arriben a bon port, a millorar la qualitat de vida dels seus habitants, quan en teoria és el que volem aconseguir. Amb freqüència com hem vist en l'exemple de Sánchez-Carretero (2012), la praxis dels experts, sovint, *no és creativa ni inventa estratègies per a superar els programes tancats* (Farinós, 2009)

Per tancar aquest apartat, volem expressar que la finalitat última d'aquest treball és *donar compte de quins són els models de Desenvolupament Local que s'amaguen darrere d'aquestes polítiques de govern del patrimoni i en quina mesura podem parlar-ne, o no, de governança del territori*. El fet d'escriure i d'analitzar aquests processos de desenvolupament fonamentats en estratègies de patrimonialització implica descobrir quins són els interessos que existeixen, les relacions de força entre els diferents agents, així com, les estratègies vitals, que conformen el camp social on té lloc aquest ritual per a tractar de donar resposta a la pregunta inicial d'investigació.

Es tracta doncs, d'avaluar tant les potencialitats d'aquest patrimoni immaterial com les dificultats que hi podem trobar a l'hora de d'emprar-lo com a recurs en un procés de activació patrimonial i Desenvolupament Local. Per tant, el dilema és com optimitzar i protegir aquest recurs endogen al mateix temps. És possible trobar aquest equilibri? I si és així, com han dut a terme els diferents actors implicats aquesta tasca complexa?

Com a conseqüència, la nostra aproximació científica a l'objecte d'estudi es farà des d'una perspectiva multidisciplinària, tant per coherència pel que fa l'objecte d'estudi, com per raons epistemològiques i metodològiques amb el marc de coneixement científic on ens situem: el Desenvolupament Local. Aquest és un fet

transversal, en el sentit que com a fenomen social, cultural, econòmic i històric no pot ser analitzat des d'una sola vessant científica, hem d'emprar més ferramentes d'anàlisi si volem aportar un *diagnòstic territorial integral* sense mancances que aporte veritablement una alternativa de millora del benestar al territori.

1.3. METODOLOGIA: COM HEM DESENVOLUPAT EL TREBALL D'INVESTIGACIÓ

En el següent punt, pretenem donar compte de com hem realitzat la nostra investigació; és a dir, descriurem les diferents metodologies d'investigació, així com les tècniques associades a aquests mètodes de recerca. En primer lloc, ens centrem en les fonts d'informació, el seu tractament i posterior anàlisi per a donar compte de les característiques demogràfiques, econòmiques, socials i laborals del territori. En segon lloc, passem explicar com hem construït *la nostra mirada qualitativa* sobre el patrimoni rural, *la nostra visió, enfocament i aproximació a l'objecte d'estudi*.

A més a més, fem una justificació on analitzem la necessitat i utilitat d'emprar el mètode d'estudi de cas. Seguidament, ens centrem en el treball de camp: l'observació participant i les entrevistes en profunditat (a qui, com i per què s'han realitzat). Per últim, expliquem com hem dut a terme un cert grau d'*hibridació metodològica*, entre diferents tècniques d'investigació qualitativa: la entrevista grupal, el grup de discussió i grup nominal.

Amb la finalitat de descriure el territori on s'ha desenvolupat la investigació. Calia emprar una metodologia d'investigació quantitativa que ens donés l'opció de fer un diagnòstic descriptiu de la realitat demogràfica, de la dinàmica del mercat laboral, així com de la situació dels diferents sectors econòmics que constitueixen les bases de l'economia de les comarques on se situa la nostra investigació. En primer lloc cal anunciar que per a contextualitzar l'entorn socioeconòmic on es desenvolupa aquesta rogariva ha sigut necessari d'aportar un breu estudi basat en fonts d'informació estadístiques provinents de l'Institut Nacional d'Estadística (INE) i l'Institut Valencià d'Estadística (IVE), principalment sobre dades demogràfiques, laborals, econòmiques, socials, etc.

Aquesta anàlisi de fonts secundàries ha sigut complementada amb desplaçaments al territori on hem observat els diferents sectors econòmics, així com, amb entrevistes a diferents agents d'ocupació i desenvolupament, els quals ens han fet arribar tant informes tècnics escrits per ells com el seu propi diagnòstic fonamentat

en el treball diari enregistrat a través d'entrevistes. No obstant, aquesta metodologia quantitativa que s'emptra a un nivell descriptiu, no suposa la base metodològica de la nostra investigació. Únicament hem recorregut a ella en la mesura en què ens permetia complementar la informació a nivell més qualitatiu.

1.3.1. La construcció de la mirada qualitativa sobre el patrimoni rural

L'eix vertebrador del nostre treball s'ha fonamentat en una metodologia qualitativa basada en *l'estudi de cas* i les tècniques d'investigació associades a ella, en el nostre cas, hem utilitzat *l'observació participant i entrevistes*. En aquesta primera part de la metodologia, parlarem de com hem anat construint *la nostra visió, enfocament, aproximació a l'objecte d'estudi*, aquesta *estratègia* fa referència a un estadi, o fins i tot un estil d'accés a al realitat social, que implica formes i moments de fer en el procés complex i plural de la investigació social (Alonso, 2003). Més enllà de protocols i regles, *de mètodes*, com va expressar Ibáñez (1985), els qui anem a construir el camí o camins som nosaltres. Però no és un camí d'aïllament i soledat, per tal de facilitar una abstracció; com ha expressat Wilden (1979), forma part de *la sintaxi*, és a dir l'organització, la combinació i la regulació dels elements d'un text.

Però per tal de produir un text dins d'un context cal una forma de *puntuació*. Aquesta, sens dubte, fita un sistema que ve donat segons com l'ha realitzada un subjecte que es comporta com un observador, que pel sol fet de realitzar-la es converteix en observador-participant. Açò implica reconèixer que la nostra visió sobre la realitat social sempre serà singular, concreta i creativa. Qualsevol mirada sobre un fet social, és un acte de selecció, de construcció i d'interpretació que es fa des d'un subjecte en un context. Mirada que és anterior i posterior, al treball d'organització tècnica de les unitats operacionals (Alonso, 2003). No es tracta de negar les operacions metodològiques o l'organització dels materials d'investigació (Wilden, 1972; Alonso, 2003) sinó de no oblidar-nos de la importància social del subjecte que mira des d'una situació, així com de recordar la impossibilitat de reduir la creació de la mirada a la rutina o al protocol del tecnològic formal. Aquesta reflexió és tan transcendent per a qui observa, per a qui mira, com per al que és observat o mirat, car tots dos es troben immersos en un context social, econòmic, històric.

Per a autors, com Alonso (2003), Hollis (1986) sintetitza molt bé, el que volem dir quan parlem de mirada qualitativa en investigació social. Es tracta d'una *aproximació per a trobar un sentit sota la superfície del que percebem i sentim* (Hollis, 1986:27).

Per això, la mirada qualitativa no tracta de generar informació pel simple fet de produir dades, de fet, podem adquirir per diferents mitjans i tècniques d'investigació, molta informació al llarg d'una investigació, moltes dades, fer moltes enquestes, moltes entrevistes, molts grups de discussió; però si no trobem i dotem de sentit eixa informació, sinó trobem una lògica que faça finalment aflorar un significat, podem entrar en un joc sense fi. És per això que cal profunditzar i ampliar la mirada tal com expressaren en el seu dia Bateson (1985) i Watzlawick, Waakland i Fish (1994) ⁴.

Per a Wilden (1981) aquesta visió és, sens dubte, una estratègia que indaga en la finalitat de les accions que constitueixen el sistema social, mentre que la informació suposa l'organització, tancament i codificació del sentit. Sense el tipus o nivell lògic no es pot trobar el sentit últim de la realitat. Aquesta mirada, entesa coma *metàfora* per Ricoeur (1995) ens permet *la necessària i adient resemantització que tota investigació necessita per gaudir d'un sentit, perquè ordena, completa i estabilitza la relació del subjecte amb el context que l'emmarca* (Ricoeur, 1995:59-66).

Per als defensors d'aquesta aproximació a la realitat social, no es tracta com sovint s'ha expressat, d'una subjectivitat humanista o fenomenològica, sinó d'una estratègia on la base del coneixement descansa en posar el subjecte com a origen de la creació del sentit (Alonso, 2003). Es tracta d'*encarnar al subjecte en un camp social*, en el qual, lluny de ser un espectador desinteressat (o transcendental metafísic), és una interacció de relacions, una trobada entre el cos i l'esperit, entre el social i l'individual, entre la intersubjectivitat i la subjectivitat: una forma relacional en la que es manifesta la coexistència.

A través d'aquesta visió podem arribar a comprendre la formació social de la subjectivitat, és a dir, als actors socials en un procés reflexiu de producció mútua. Des d'aquesta perspectiva sempre es té en compte que el reconeixement de la

⁴En la seua recerca sobre la comprensió de l'acció social i del seu canvi quan fora necessari en l'àmbit de la teràpia.

subjectivitat és el fet constitutiu de l'humà (Honneth, 1997; Todorov, 1995). L'ésser humà no és previ a la societat, així com l'humà és sempre interhumà.

És, per això, que si volíem comprendre el sentit o sentits que pren per als diferents actors el nostre objecte d'estudi havíem d'utilitzar una estratègia que ens donés accés als significats que els diferents subjectes implicats li atorguen al pelegrinatge. Per a construir la *nostra visió*, havíem de conèixer *les visions dels altres* i com aquestes s'havien anat desenvolupant en un context temporal. Cada actor social ha construït des de la seua posició en el joc social una idea, una percepció del pelegrinatge.

Com veurem al llarg del nostre treball, per a alguns agents, el pelegrinatge de les Useres és una tradició que han heretat dels seus avantpassats. Per a altres, és una tradició i un espai que cal protegir; per alguns és un recurs, o també pot considerar-se una forma d'evadir-se d'una realitat que els ofega. Però no només es tractava de descobrir diferents visions del patrimoni, volíem anar més enllà, i entendre el *joc patrimonial*, per tal de saber com els diferents agents implicats a partir del seu *habitus* particular (Bourdieu, 1994), han contribuït a la seua salvaguarda i promoció, a través d'unes accions concretes.

Aquestes accions són expressades, en formes simbòliques a través d'un llenguatge o llenguatges, de pràctiques i de discurs. Ens interessarà el seu caràcter comunicatiu o capacitat de mediació, en la mesura que aquest és formador d'experiències i de necessitats. Dit d'una altra manera, ens interessarà llançar llum sobre les produccions significatives dels propis subjectes, sense oblidar les seues pràctiques en el camp patrimonial. A través d'una anàlisi en profunditat de les imatges, relats, representacions, generades i construïdes pels actors en els seus propis contextos històrics, tractant així d'evitar tota codificació o simplificació prèvia del sentit de l'acció dels subjectes.

Per tot açò, ens interessaran, especialment, *les narracions* dels actors, perquè aquestes històries contades per ells els situen en un temps, en relació a un passat, a un present i a un futur, establint un pont entre els diferents temps històrics (des d'el present al passat) que dóna compte de *les praxis* intersubjectives dels actors en un context concret atribuint un sentit o altre a les seues conductes. Per tant, els discursos ens interessen en tant que *representacions socials* de la realitat. Darrere de les

representacions hi trobarem sistemes de valors, idees i pràctiques que tenen una doble funció: posar ordre en el món social per a poder apprehendre'l i facilitar un codi de comunicació que servisca per a tota la comunitat (Jodelet, 1986:469).

En les diferents entrevistes que hem realitzat hi ha relat, de vegades, biogràfic; això no obstant, en termes metodològics, no podem parlar d'històries de vida com a tècnica d'investigació. Però sí, d'un conjunt de fets concrets que donen sentit a les accions i situacions que els subjectes ens van contant en xicotets capítols de la seua vida. Aquesta forma de comunicar-nos ens ha permès anar esbrinant les diferents pautes que cada subjecte ha elaborat en el seu procés particular de patrimonialització dins d'un context col·lectiu, ja siga el grup d'iguals, l'equip de treball, o el poble. En els relats ens ha interessat com han dut a terme, com han fet, com han canviat, com han posat en valor en aquest cas, el pelegrinatge.

Però el més important de la narració és que permet els actors que ens estan contant la seua història un posicionament respecte els altres; la narració permet explicar com actua la resta en funció de com actuem nosaltres. Així podem arribar a copsar eixa interacció social que dóna sentit a la realitat. És a dir, la narració permet també un autoanàlisi de la seua conducta i de la dels demés, com els altres han respost davant un mateix fet i com han actuat ells enmig d'aquest joc social. En aquest sentit, els propis informants, també són uns, *observadors reflexius* (Ibáñez, 1997) perquè adopten una actitud o una altra envers una situació, així com també són conscients de les modificacions que eixa conducta pot produir.

Nosaltres hem acudit de manera intencionada en les converses amb els nostres informants als capítols de la seua vida, on accions determinades, situacions i desitjos, formen part d'aquesta. Per tant, podríem considerar que molts dels resultats que hem obtingut estan implícits o condensats en eixes parts de la vida o dimensions de la trajectòria vital d'una persona, com puga ser assumir un càrrec comunitari (com és el fet que implica "ser Dipositari" en la Junta de Pelegrins; assumir un lloc de treball tan complex com és la gestió i promoció d'un patrimoni natural i immaterial; o convertir-se guia d'un grup d'homes que s'enfronten a una travessia d'esforços i obstacles). Al llarg de les nostres converses amb els nostres informants, com és el cas del Dipositari, de la nostra Tècnica en Educació Ambiental o del nostre "guia veterà", ells estaven parlant o fent memòria de capítols de la seua vida que els han marcat i condicionat per sempre,

són fases en què s'han lliurat a una acció concreta, en aquest cas, la salvaguarda d'un ritual i d'un espai natural.

En aquest sentit, ens declarem també *observadors reflexius*, perquè a mesura que nosaltres ens hem implicat en els seus relats, hem intentat al màxim retroalimentar i reforçar aquelles vivències que consideràvem determinants per als nostres objectius d'investigació. Llavors expressàvem també els nostres sentiments, ens comunicàvem amb els nostre informants, tant amb el llenguatge verbal, com no verbal, però no per modificar els seus missatges, sinó per amplificar-los, donar-los el *feedback* necessari per produir informació amb sentit.

Hem considerat adient escollir *el mètode de casos* perquè ens permet apropar-nos al nostre objecte d'estudi de manera empírica a l'hora d'afrontar-nos a l'estudi d'aquest fenomen contemporani dins d'un context real, superant les fronteres entre el fenomen estudiat i el context en el qual s'emplaça, ja que, aquestes no resulten sempre evidents utilitzant múltiples fonts d'evidència (Yin, 1981). Si fem un repàs als antecedents de l'estudi de cas, hem d'acudir, en primer lloc, a l'ús que s'ha fet tradicionalment en la recerca mèdica o psicològica, on s'ha utilitzat un cas individual que explica la dinàmica i la patologia d'una malaltia.

Aquest mètode manté que és possible conèixer un fenomen a partir de l'estudi intensiu d'un sol cas (Becker, 1979). Altres autors com Giner, Espinosa i Torres (1998) pel que fa a l'aplicació de l'estudi de cas i els seus orígens en la investigació mèdica i psicològica, ens parlen d'estudi detallat d'un cas singular (persona o grup) el qual normalment, en la seua història, du a la comprensió de la totalitat del fenomen estudiat. Si aquesta hipòtesi de treball la traslladem al nostre objecte d'estudi, podem entendre que amb l'estudi en profunditat d'un sol cas de patrimonialització podem donar compte d'un fenomen més ampli i inferir un ventall important de conclusions que aporten més dades al coneixement científic dels processos d'activació patrimonial.

Tanmateix en l'àmbit de la sociologia o l'antropologia es parla "d'estudi de cas" o "estudi monogràfic" quan es mostra un fet pres d'un grup de casos particulars com a instrument de la investigació sociològica. Dit d'altra manera quan analitzem un o més casos i examinem a fons un cas en qüestió (Hamel, 1992). Altres disciplines, com el Treball Social Individual (encarnat en el Mètode de Treball Social de Casos desenvolupat per la *Charity Organization Society*, encapçalada per Mary Richmond) i,

més tard, especialment en l'àmbit geogràfic sud americà pel que fa al Treball Social Comunitari, tots dos han adaptat aquesta estratègia d'investigació a la intervenció social i al canvi o transformació col·lectiva perquè permetia establir un diagnòstic clar i evident de les necessitats de la situació de la persona o de la comunitat.

Va ser Herbert Spencer el primer sociòleg que va fer un ús intensiu dels materials casuístics, nodrint-se fonamentalment dels treballs etnogràfics que els seus corresponsals repartits arreu del món feien per a ell. No obstant açò, com ha quedat demostrat per als annals de la sociologia, degut a la envergadura i rigor de la seua investigació, la consolidació i consagració d'aquest mètode d'investigació en la sociologia la van realitzar William Thomas Isaac i Florian Znaniecki amb la seua obra: *The Polish Peasant in Europe and America*. Aquesta obra va ser pionera pel que fa l'ús del mètode biogràfic de recollida d'informació (històries de vida, utilització de cartes i diaris) i més tard es convertiria en un model per a diferents estudis de caire etnogràfic pel que fa al comportament dels grup socials, especialment en l'Escola de Chicago. Existeix acord per a considerar que va ser l'Escola de Chicago qui va afavorir l'auge de la utilització de l'estudi de cas com a mètode d'anàlisi dels fenòmens socials.

Per tal, de construir una definició *d'estudi de cas* que ens servirà com a guia en el nostre estudi, hem decidit basar-nos en els trets principals que caracteritzen segons Feagin, Orum i Sjoberg (1991:2). Aquesta estratègia d'investigació: *adopta un caràcter multifacètic perquè fa una recerca a fons d'un simple fenomen social per mitjà de mètodes qualitatiu d'investigació; l'estudi es realitza minuciosament i sovint es basen en diverses fonts d'anàlisi; el fenomen social analitzat pot ser una organització, pot ser un rol, pot ser una ciutat o pot ser un grup de persones; l'estudi de cas sol considerar-se com a instància d'un fenomen, com una part d'un ampli grup d'instàncies paral·leles.*

Altres autors com Young (1939) posen l'accent en el significat i força investigadora "del cas" com a tal, perquè el cas és una dada que descriu qualsevol fase o procés de la vida sencera d'una unitat en les seues diverses interrelacions dins del seu escenari cultural. Eixa unitat pot ser una persona una família o un grup social, una institució, una nació o una comunitat. Quan la unitat d'estudi és una comunitat, les seues institucions socials i els seus membres es converteixen en les situacions del cas o factors del mateix, perquè s'està estudiant la significació o l'efecte de cadascun depenent de les seues relacions amb els altres factors dins de la unitat total. Aquesta

autora complementa la definició anterior perquè, com hem vist, incorpora, un element molt important, que és la unitat d'anàlisi com a eix fonamental al voltant del qual girarà la recerca. Aquesta unitat, segons Arzaluz (2005), pot prendre diverses formes, però, sempre estarà en estreta relació amb la resta dels components del que considerem un cas.

Finalment, han sigut autors més recents, com Yin (1994:13), els quals han plantejat una definició més compacta, definint *l'estudi de cas*, com *una estratègia d'investigació que comprèn tots els mètodes de la recol·lecció de dades i l'anàlisi d'aquests*. Llavors, com ha expressat Arzaluz (2005), des d'aquesta perspectiva es posa l'accent que l'estudi de cas, no és una tècnica determinada, és una forma d'organitzar dades socials, sense perdre el caràcter unitari de l'objecte social que s'està estudiant, un enfocament que veu qualsevol unitat social com un tot.

El mètode de l'estudi de cas no és una tècnica particular per aconseguir dades (com en l'entrevista), sinó una manera d'organitzar aquests amb base en alguna unitat escollida, com pot ser la història de vida de l'individu, la història del grup o algun procés social delimitat. Es poden emprar totes les tècniques que utilitzen altra forma d'organitzar les : entrevistes intensives, qüestionaris, històries personals, documents, informes de casos fets per altres persones, cartes, etc. La conservació del caràcter unitari del cas ve ajudada per l'amplitud de les dades reunides i els nivells de casos que s'afegeixen, per l'ocupació d'índexs i tipologies i per l'accent que es fa de la interacció dins d'una dimensió del temps (Goode i Hatt, 2004:415).

Seguint amb les orientacions metodològiques del d'estudi de cas Yin i Arzaluz (2005) plantegen quan i com és adient utilitzar aquesta estratègia d'investigació. En primer lloc, si les preguntes a les que volem contestar s'interroguen pel *com* i pel *per què*, llavors és útil utilitzar aquesta estratègia. Com ja hem expressat, nosaltres ens centrem en els processos d'activació patrimonial que s'han dut a terme en el territori delimitat pel Monument Natural dels Pelegrins de les Useres. Aquest, sens dubte, és un exemple paradigmàtic de patrimonialització de la natura i de la cultura, com

experiències de Desenvolupament Local on s'ha emprat el patrimoni rural com a recurs.

És a dir, parlar de processos sempre implica per lògica, parlar del com i del per què, un fenomen ha esdevingut d'eixa manera específica, ha arribat als nostres dies amb una estructura i significats els quals li atorguen una identitat actual. Els canvis que s'han produït, les transformacions o els no canvis producte de l'acció dels diferents agents implicats són aspectes que aporten llum sobre l'evolució d'aquest fet social i cultural.

En segon lloc, l'altra condició, per la qual òbviament nosaltres triarem aquesta estratègia d'apropament al pelegrinatge de les Useres, està intrínsecament relacionada amb el fet que és tracta d'un ritual, d'una forma de sentir-lo, de percebre'l, i per tant, *no controlable*; és a dir, no el podem sotmetre a proves en un laboratori, ha de ser observat de manera directa.

En tercer lloc, l'altra raó fonamental per decantar-se per aquesta *mirada* és, sens dubte, la capacitat que ens brinda l'estudi de cas de conservar una visió total d'un fenomen actual i universal com és la inflació patrimonial. I a la vegada realitzar un estudi en profunditat d'un procés específic com el que s'ha esdevingut a les Useres. En aquest sentit pensem que el cas de les Useres es pot semblar a altres casos que s'han esdevingut en altres territoris. Però, d'altra banda, tal i com demostrem al llarg de la nostra investigació, ens hem trobat amb un *habitus comunitari del pelegrinatge, una barreja de sentiment d'estima, fervor, i resistència*, el qual sens dubte ha donat lloc a una realitat diferent i a que, per tant, el procés de patrimonialització que s'ha desenvolupat en el nostre cas d'estudi siga diferent a altres tant en la forma com en el contingut.

Llavors aquesta singularitat només és pot analitzar des d'una estratègia no superficial, que no tinga por a enfrontar-se a les profunditats i el desenvolupament d'un fenomen que ha canviat en alguns aspectes i en altres no, fruit d'un procés de patrimonialització realitzat per subjectes amb identitat pròpia. Aquesta peculiaritat ens condueix a la darrera condició, a saber, en principi amb un estudi de cas no es vol fer una generalització en el sentit estadístic del terme (la qual cosa no vol dir que en el transcurs de la investigació no hagen sorgit elements en comú amb altres processos de patrimonialització).

Però és clar que l'objectiu del nostre estudi no és formular una regularitat sobre els processos de patrimonialització, més aviat al contrari. En el cas dels Pelegrins de les Useres, hi podem trobar molts aspectes *atípics* o no usuals que sí que es troben en altres processos. Entenem que el fet d'emprar aquesta estratègia d'investigació ens ofereix un ventall de possibilitats pel que fa a l'aportació al coneixement científic, que d'altra manera tal vegada no seria possible, perquè és allò que no és compleix, allò que no es repeteix, el que dóna força a la nostra investigació; i aquesta realitat diferent només és possible comunicar-la a través d'una forma d'observació que pugui absorbir tots els matisos que els diferents subjectes han anat manifestant al llarg de la nostra investigació.

Degut a la morfologia complexa que presenta el nostre objecte d'estudi, podem constatar que el mètode de casos utilitzat és, fins a cert grau, considerable; *descriptiu* perquè ens centrem en el *com*, en quin és el procés pel qual es desenvolupa el pelegrinatge en la nostra societat moderna globalitzada (García, 2011) i *explicatiu* ja que en la mesura de les nostres possibilitats pretenem establir una "teoria" causal del fenomen, és a dir, el *per què* ocorre així? En definitiva, aquest mètode ens permet arribar tant al *com*, com al *per què*, establint les relacions entre variables necessàries per a tenir una visió global de l'objecte d'estudi i no caure en una cosificació de la realitat.

Tal i com ha expressat Bonache (1999) la flexibilitat d'aquest mètode ens ha permès, durant el transcurs de la investigació, recavar nova informació fins al punt de conèixer més aspectes sobre el fenomen estudiat arribant a modificar el nostre marc teòric. Així com, alguns dels nostres supòsits teòrics inicials veient-nos en la necessitat de reformular-los i de fer-nos noves preguntes a mesura que avançàvem en la nostra investigació. Allò que ens trobàvem no es tractava sempre d'allò esperat i ens ha provocat, tal i com planteja aquest autor, una contradicció que ens ha fet avançar en la construcció de coneixement a través d'un procés de síntesi.

1.3.2. El treball de camp: l'observació participant i les entrevistes

L'opció epistemològica és ben clara: per a nosaltres el pelegrinatge i tot allò que l'envolta és fruit de la construcció social. Per tant, i tal i com hem expressat en la justificació per a comprendre els sentiments, les representacions de la rogativa que han elaborat i han produït els actors. Per això, ens interessa sobretot el punt de vista del subjectes, pel que esdevé necessari l'ús d'aquest mètode que duu aparellat un ventall de tècniques qualitatives d'investigació. En el nostre estudi hem tractat de trobar un equilibri productiu referint-nos a l'extracció en el camp estudiat de tota aquella informació possible, entre l'observació participant i les entrevistes als actors implicats en el propi pelegrinatge o en la seua àrea d'influència.

Franz Boas i C. G. Seligman són els pioners en dur el terme *el treball de camp*, l'observació i convivència entre els subjectes o grups observats in situ. Junt a aquests precursors, més tard, trobem Bronislaw Kaspar Malinowski, qui aporta, per al futur científic i acadèmic de l'antropologia, la ja clàssica obra *Els Argonautes del Pacífic Occidental*, on va consolidar el treball de camp com un mètode científic, a través d'un treball exhaustiu *in situ* en la recollida de dades a través de l'observació directa.

Així doncs, amb aquesta forma de treballar, la qual implicava llargues temporades de convivència amb el grup estudiat, arribà a elaborar una teoria sobre el coneixement social fonamentada en la força empírica del treball de camp i de l'observació participant com a tècnica inexorablement vinculada aquest. Malinowski, va demostrar que l'única manera de conèixer és a través de l'experiència viscuda de les situacions, preconitzant l'anàlisi sincrònic com el mètode més adequat per a tractar la complexitat de les tradicions vives i canviants dels pobles (Giner, De Espinosa i Torres, 1998).

Per a Malinowski el *coneixement antropològic no era possible, si aquest, no se submergia en la vida de la comunitat estudiada* (1986:4). Tant per a Boas com per a Malinowski el treball de camp, com a tal, implicava la combinació de: l'ús d'informants claus seleccionats i l'observació participant. Llavors, per a parlar de treball de camp cal un desplaçament del lloc d'origen de l'investigador al territori dels grups estudiats, així ho feren primer Boas amb els seus estudis sobre els indígenes nord-americans i, més tard, Malinowski amb els seu estudi dels grups humans que habitaven les Illes

Trobiands. És necessària una estància prolongada per tal de poder comprendre i aprendre la globalitat de la cultura estudiada.

Es evident que com més temps s'estiga en el camp en estreta convivència amb els subjectes estudiats, més accessible serà endinsar-se en els seus universos i recopilar informacions valuoses. No obstant açò, tal com ha assenyalat Cerri (2010: 4), romandre molt de temps no sempre és sinònim d'una bona etnografia. En efecte, la pràctica antropològica no és solament qüestió de temps, durada o *feeling* amb els subjectes estudiats; és també una qüestió de formació i competència.

El treball de camp fa part del més ampli procés sota de recerca etnogràfica dins del com l'antropòleg està mogut per la seua formació i la seua propensió i, sobre la base d'aquestes, aplica les tècniques de recollides de dades. No es tracta solament de "col·leccionar papallones" sense més, sinó de reunir informacions empíriques a partir de les quals desenvolupar l'anàlisi del treball. Fer alguna cosa interessant amb les dades recopilades (Barley, 1989: 20).

Nosaltres hem fet un treball de camp, no prologat en el temps, però sí estacionat, degut a les obligacions laborals i marcat per les festes en el calendari laboral (escenaris). En eixes instàncies hem aprofitat per "connectar-nos", per establir una relació fructífera, de continuïtat amb els nostres informants clau; i així, més tard, poder comptar amb ells per tal de realitzar-los *entrevistes en profunditat* amb freqüència en la seua pròpia casa o en algun espai representatiu per a d'ells i adequat per a la comunicació com puga ser el *Museu dels Pelegrins*, o en el cas del professionals entrevistats, les seues pròpies oficines dels ajuntaments. Velasco i Díaz de Rada parlen del "*treball de camp com una situació metodològica i també en si mateix un procés, una seqüència d'accions, de comportaments i d'esdeveniments, no tots controlats per l'investigador*" (Velasco i Díaz de Rada, 1997: 18).

És per això que nosaltres hem hagut d'aprendre a "clavar l'orella" en aquelles situacions que no podíem controlar com per exemple, en moltes converses en grup als diferents bars dels pobles on hem realitzat la nostra investigació. Aquests escenaris locals de sociabilitat i convivència entre veïnes i veïns, són espais de reunió i manifestació espontània d'opinions, de valors, de percepcions i, fins i tot, d'interessos

explícits, etc. En alguns casos hem intervingut activament, més plantejant interrogants des de la curiositat per generar conversa, que posicionant-nos. En no manifestar de manera explícita el nostre posicionament hem pogut treure més profit, és a dir, hem pogut recaptar més informació dels parlants de la situació. Llavors ens hem dedicat a escoltar i, més tard, a prendre nota en el nostre diari de camp.

En altres ocasions, hem adoptat simplement un rol d'espectador passiu, especialment quan hem assistit a reunions formals, com ha sigut el cas de les exposicions de motius per part dels tècnics de la Diputació de Castelló, encarregats de dur a terme l'expedient dels Camins dels Penyagolosa com a itinerari cultural Patrimoni de la Humanitat de la UNESCO.

Hem adoptat aquesta estratègia comunicativa per tal de poder escoltar als tècnics i analitzar el seu discurs, les seues respostes a les preguntes i interrogants plantejats des del públic; però, no hem intervingut des de la posició públic ni hem expressat el motiu de la nostra presència en la reunió. De fet, a l'eixida de les diferents sales d'actes, espais de reunió, ja en el carrer, tampoc ens hem identificat, perquè la gent, en cas de dirigir-se a nosaltres, ens contara d'una manera espontània el que pensava. També és cert que alguns ja ens coneixien, però no ens identificaven en absolut amb cap projecte de la Diputació, sinó com a investigador de la Universitat de València.

Durant el temps que hem sigut "espectadors" hem tingut llibertat per escoltar les opinions espontànies de la gent en els pobles on no ens tenien identificats. Però, també les dels tècnics, ja que no s'han sentit condicionats per la nostra condició també d'experts, o en aquest cas, d'investigadors.

Més tard, en la segon fase, ens hem vist obligats, per ètica acadèmica, a presentar-nos i a explicar una mica els objectius del nostre treball, encara que fóra de manera superficial, perquè els interlocutors no se sentiren també observats. Llavors, a partir del moment en què els companys de la Diputació de Castelló (la majoria vinculats a l'UJI) ja ens havien identificat, la nostra relació va ser diferent i vam haver de mantenir una relació equidistant que ens permetés estar a prop d'ells en la mesura que podíem accedir a informació privilegiada sobre l'expedient, i també, per descomptat, per accedir a un nivell de poder al qual tal vegada ens haguera sigut molt difícil d'accedir d'una altra manera.

Al mateix temps, era una oportunitat professional, però també un problema metodològic i fins i tot, ètic i epistemològic, ja que si la població —especialment alguns dels informants clau de les Useres— ens hagueren identificat en aquest grup d'experts, no haguérem pogut avançar més en la nostra investigació, atès que molts dels nostres informants han manifestat el seu rebuig per aquesta iniciativa tal i com s'ha plantejat. Si ens haguérem posat la vestimenta de tècnic de la Diputació o d'expert en patrimoni, en molts espais que podríem considerar *territori comanxe* en els que hem pogut entrar, no hagués estat possible ni tant sols treure el cap.

Al llarg del nostre treball de camp hem hagut d'anar amb molt de compte, perquè com hem pogut comprovar, els ànims estaven excitats per moltes raons que tenen de veure amb *l'habitus local de la processó, del pelegrinatge, en eixa forma de sentir-se'l i valorar-lo com un espai sagrat*, però també perquè el context social i polític era molt complicat com per anar per allà fent preguntes. Les taxes d'atur a la comarca feia dècades que no havien estat tant altes; les fàbriques de ceràmica la zona sud estaven plenes d'expedients de regulació d'ocupació; els bancs estaven tancant, els comerços també; els centres de salut en qüestió, les escoles també apunt de desaparèixer, amb menys xiquets pel nou èxode rural degut també a la disminució de llocs de treball en els programes d'ocupació local... un panorama social i econòmic prou desolador.

I per acabar d'afegir-hi més tensió, en els últims mesos, la campanya d'eleccions locals i autonòmiques ha estat molt polaritzada al territori de Castelló, degut als casos de corrupció locals. La posició estratègica de la Diputació fou plantejada com a administració local que afavoreix l'accés a una part important de recursos necessaris per als ajuntaments en molts casos, especialment en alguns municipis de muntanya. La Diputació ha intervingut i ha estat present, i això es valora molt quan la resta de les administracions tanquen la porta directament perquè no s'és representatiu en termes demogràfics. Per tant, a nivell electoral, açò condiciona el vot.

Malgrat que vivim aparentment en una democràcia formal uniforme —és a dir, és la mateixa en tots els territoris— podem afirmar que, al medi rural, amb freqüència, les dinàmiques del vot a l'hora de les eleccions són diferents i que l'escala de valors, degut a les estratègies de supervivència, també canvien. Alguns paràmetres clarament urbans, com l'eix ideològic esquerra i dreta, no ens servirien per analitzar per què uns

veïns, sent d'esquerres, acaben confiant en un alcalde que va en una llista de dretes. En molts casos es pensa que eixe alcalde, pel fet de ser de la mateixa corda que el partit que governa la Generalitat o la Diputació, aconseguirà més recursos per al poble que si va en una altra llista. A més, la llista la configuren noms i cognoms —el fill de..., el nét de...— es vota, no tant sols en base a un programa o ideologia, sinó també, en base a la confiança, la relació i els actes de la persona, dels avantpassats, que no pas a una classificació prèvia racional ideològica. Es vota, com es diu als pobles, “a la persona”.

A més a més, aquesta actitud o conducta sociopolítica molt pròpia dels pobles xicotets de muntanya de *votar a la persona*, en alguns casos ha passat a una altra fase on directament es vota a una llista que no pertany a cap partit. I no estem parlant de consells oberts, sinó de pobles on, tradicionalment, si algun ciutadà o ciutadana volia fer alguna cosa en política pel seu poble, en el nivell institucional, calia per força anar en una llista majoritàriament del PSOE-PSPV o del PP, encara que no s'identifiqués plenament amb cap d'aquest partits⁵.

Simplement és una dada diferencial pel que fa la morfologia política de l'espai rural, ja que és tracta d'un context complex que no es pot simplificar i que calia tenir en compte, havíem de ser cauts a l'hora d'iniciar un procés de comunicació amb aquest tipus d'actors en l'àmbit polític. Havíem de ser oberts per a aconseguir aquella informació que ens feia falta i no imposar-nos nosaltres mateixos les nostres pròpies barreres abans d'hora.

En aquest sentit, també hem hagut d'anar despullant-nos d'alguns prejudicis que clarament tenen a veure amb el nostre origen urbà i laic per anar descobrint una religiositat popular que està ben lluny de l'Església com a institució de poder, o de les creences morals catòliques més escorades cap a postures ideològiques conservadores. Hem pogut sentir i comprendre com la religió local, aquella també practicada per

⁵ Aquest fet, sens dubte, ha tingut un efecte positiu en el meu treball de camp, perquè, jo també he intentat descobrir més a la persona que està pensant o preocupada pel futur del seu poble i no tant al polític d'un o altre partit. He intentat que els meus *prejudicis de ciutat*, no contaminaren el meu apropament als actors polítics, perquè, he tingut en compte que la seua tasca o missió fonamental era aportar al seu poble més enllà d'etiquetatges polítics, qüestió que a més d'un i una el sorprendria i no li quadraria algunes polítiques amb el suposat carnet.

persones amb noms i cognoms, ha sigut per a molts informants com una guia o referent que els ha aportat una identitat, un sentit a les seues vides, un sentiment de pertànyer a una comunitat, vinculada a la tradició, als ritus de pas, als espais de socialització masculina i a la sociabilitat en general. No deixa de sorprendre'ns encara com avui dia, i després de tants segles, un grapat d'homes continuen duent a terme un acte a priori "irracional", en qualsevol condició atmosfèrica, com és muntar la muntanya. No per a gaudir del paisatge, no per a guanyar un trofeu en una competició esportiva, no per a caçar; sinó per a "castigar-se i rebentar" fins haver complit amb la seua tradició. Es tracta de servir al seu poble, i durant el trajecte i el temps que dura el camí, demostrar que els homes poden i han de ser germans. Ajudar-se entre tots, perdonar-se els uns als altres i confiar en la capacitat d'un home/guia. En un context de racionalitat materialista, i on predomina l'individualisme metodològic sobre els comportaments solidaris, no hi ha dubte que el fet que aquesta escletxa siga a causa de "la tradició" o en nom de "la religió" és, almenys, un fet per a aturar-se i qüestionar-se moltes premisses.

En això consisteix el treball de camp, no només en un procés científic de recopilació de dades, sinó també en una experiència humana; és una trobada entre diferents mons de significats, els del investigador i els del grup estudiat, de dues cultures en contacte. Pel que fa nosaltres, venim d'un món urbà i universitari que pensa que pot conèixer per canviar les coses. Una cultura laica, materialista, racional, de caire intervencionista; i per l'altra, una cultura rural.

Per tant, el treball de camp implica, per damunt i més enllà de les diferències o primeres barreres culturals: *un diàleg* (Giner, De Espinosa i Torres, 1998). I nosaltres afegim que haurà de ser sincer i obert, respectuós amb l'altre encara que ens trenque els esquemes. També haurà de ser una col·laboració entre els informants i l'observador, durant la qual s'ha d'anar creant una complicitat un enteniment entre el grup i l'investigador.

En els nostre cas hem tractat de construir una relació, o si es vol, un pont psicosocial, que salvava el nostre *habitus racional*, allunyat de creences religioses, per a poder impregnar-nos de tots els significats i matisos que constitueixen l' *habitus de la processó*. Hem de reconèixer que en aquesta estratègia d'apropament a l'univers del pelegrinatge ha sigut fonamental la preparació intel·lectual, les lectures prèvies al

nostre desplaçament, en paral·lel o a la vegada que estàvem en el territori, especialment obres clàssiques de la sociologia i antropologia de la religió.

Italo Signorini (1998) apunta a la necessitat que l'observació es desenvolupe en un clima de participació de la realitat observada. L'investigador s'ha d'instal·lar en la societat indagada a través d'una inserció amistosa, arribant a ser part de l'univers estudiat. No obstant açò, ha d'anar amb compte de no perdre completament la seua identitat, com si fóra un “estranger integrat” (Signorini, 1998: 53, citat per Cerri, 2010). Respecte a aquest equilibri entre la implicació i la distància suficient per poder fer un anàlisi de caire científic, pensem que ens han ajudat factors que formen part de la nostra motxilla vital, és adir, allò que nosaltres ja dúiem de casa, capacitats, aptituds i actituds formades a través de les nostres experiències prèvies de treball social comunitari i vida al medi rural.

La facilitat i capacitat per integrar-nos, per connectar amb les visions dels informants i fer-los sentir escoltats, és adir el *feedback* que els hem donat en tot moment, pensem que han jugat al nostre favor. Per una banda, hem aconseguit submergir-nos en la mirada dels nostres informants, hem arribat a comprendre i a compartir la seua forma de sentir i veure el pelegrinatge, però a la vegada, hem pogut conservar la capacitat d'anàlisi, l'oportunitat d'establir relacions ja fora sinèrgiques o de conflicte entre les diferents posicions, per poder abastir tota la complexitat del camp estudiat. Fins i tot en el cas d'un únic subjecte hem trobat de vegades com apareixien diferents *habitus* aparentment contradictoris, però que evidentment són producte d'un context d'inflació patrimonial mai abans conegut i que afecta de manera directa al medi rural.

És un procés a través del qual ha passat de ser un ritual desenvolupat en la més estricta i resguardada intimitat local a convertir-se en un esdeveniment que pot acabar sent catalogat patrimoni de la humanitat. Ha passat de ser un fet estrictament cultural i religiós a ser un esdeveniment turístic producte d'un context actual de modernitat avançada o tardana on s'està produint una revalorització del patrimoni com a recurs per a les economies rurals. Totes aquestes transformacions estan en els discursos dels actors que ens parlen de la realitat, o millor encara, de com ells estan vivint està realitat; entre el que és, el que els agradaria i el que podria ser.

Per tant, és possible captar aquestes transformacions en la manera de construir el patrimoni com a procés social, a través d'un treball de camp on poder escoltar als actors de vegades des d'espais d'intimitat o personals on han pogut reflexionar les seues respostes sense sentir-se cohibits pels altres, amb tranquil·litat; i altres vegades des d'espais col·lectius en viu i en directe, on els actors no pensen tant les respostes perquè responen "als seus". Es tracta respostes més instintives, però que els posicionen també enfront d'una realitat.

Quan alguns informants es presenten com *la gent de la processó* o *els de la processó*, s'està produint un procés grupal d'autopercepció i percepció d'altres, s'estan definint unes fronteres psicosocials clares en què hi ha un *territori del pelegrinatge dels pelegrins* on hi trobem uns codis de comunicació, uns valors i unes normes de comportament que tenen una vigència total i infranquejable sense necessitat que estiguen escrites en algun document. Això pot ser degut a que estiguen incrustades en *l'habitus de pelegrinatge* que, com expliquem, s'ha construït d'avis a néts i d'oncles a nebots; és adir, per transmissió oral i familiar com una cultura local.

Eixe "ser de la processó", com veurem, implica ser allà sempre, perennement. El fet d'ésser càrrega és eixir amb els teus animals ploga o neve, oferint els teus cavalls de casa per ser càrrega una any darrere any, i si no estàs tu estaran els teus fills. "Ser cuiner"⁶ implica un compromís, un saber fer que no s'aprèn de la nit al dia; implica que cuines en unes condicions molt allunyades de la comoditat, i no ho fas per a la fama o per l'èxit, sinó per servir als pelegrins, al poble. Al llarg del treball ens referim a aquesta *gent de la processó* també com als *pelegrins*, no com aquells han eixit de pelegrins un any o un altre, sinó a aquells que en formen part de manera constant, bé com a càrregues, bé com a cuiners, bé com a cantors al llarg dels anys, fins i tot les dècades; és a dir, com a tots aquells que han fet possible durant molt de temps que el pelegrinatge de les Useres a Penyagolosa fóra possible.

A nivell intern, com explicarem, eixir de pelegrí té un significat i implica unes obligacions i una experiència vital que òbviament, en una societat agrària tradicional era un ritual de pas en tota regla. Actualment també ho és, però més en termes d'identitat local, com si hi hagués un abans i un després en el fet de formar part d'eixa

⁶ Explicarem, més endavant, les diferents figures que participen en la pelegrinació.

comunitat. No obstant això, tots els qui formen part del que nosaltres hem conceptualitzat com a *comboi sagrat* o *companyia sagrada* desenvolupen el seu paper per un únic fi, i és aquest el que els uneix. Per això vam decidir utilitzar el substantiu paraigües per tal d'ubicar a tothom sota la categoria de pelegrins, com a tots aquells que senten el pelegrinatge; que l'han mamat de xicotets, que l'han patit, que l'han gaudit, que l'han salvat de la desaparició. Com ells diuen, que *l'han aguantat*, que *l'han construït* o *reconstruït* que l'han fet ser el que és ara perquè s'han resistit a fer canvis o que han fet canvis perquè així ho sentien, perquè calia, malgrat que es pogués considerar un trencament de la tradició.

Es tractava, doncs, d'anar identificant i diferenciant els discursos al voltant de com dur endavant accions de protecció del patrimoni. Per tal de poder establir un marc de referència i poder realitzar una sistematització on es relacionen els discursos i subjectes, en aquest cas parlem d'agents de patrimonialització, ens vam fonamentar en l'esquema proporcionat per Smith (2014). Així doncs, tornant a la descripció del nostre treball de camp, hem intentat avaluar el grau en què aquest DAP, encara està present avui dia en els discursos dels agents de patrimonialització, i com aquestes pràctiques, malgrat la importància i la presència del patrimoni immaterial i el canvi d'òptica que això implica o hauria d'implicar, sota el nostre parer, no sempre es produeix, i es tornen a reproduir pràctiques i discursos que sens dubte culminen en polítiques patrimonials allunyades del que expressen les comunitats locals.

Per tot açò, tant durant la realització de la nostra observació participant com en la realització de les entrevistes en profunditat, hem anat establint diferents categories i perfils per als diferents actors implicats, a partir de com se situaven o de quin havia estat el seu rol respecte al pelegrinatge. Llavors, ens trobem per una banda, els *agents de patrimonialització institucional*, i dins d'ells podríem establir dos subgrups o subcategories segons els seu *habitus* (1994) : *agents amb un habitus vertical* i *agents amb un habitus horitzontal*.

AGENTS DE PATRIMONIALITZACIÓ INSTITUCIONAL (Taula 1)

Tècnics, polítics, experts, etc.	Habitus vertical/tancat	Operen segons marca la institució, no negocien
Tècnics, polítics, experts, etc.	Habitus horitzontal/sinèrgic/obert	Operen segons la negociació i diàleg amb els actors

Assumint que tots dos treballen o formen part d'una institució de l'Administració, en el primer cas, els professionals o experts operen seguint criteris estrictes. Informen, executen o avaluen, però no deixen entrar altres criteris en la seua manera de fer. En canvi en el segon cas, aconsegueixen trobar un equilibri entre el que marca la institució o el saber científic d'expert i el que necessiten els actors, estan oberts a les demandes i conflictes plantejats pels actors, donant lloc al que hem conceptualitzat com un procés de governança o patrimonialització comunitària. Així, inicien una altra forma d'apropar-se al territori no sempre regida per eixa posició de poder, sinó més aviat des de posicions més horitzontals. Aquest segon grup ha intentat establir un diàleg, una mediació, entre la institució i el grup que ha estat realitzant la salvaguarda tradicional no formal, no planificada, des del fons del temps; és a dir, aquells actors que hem anomenat *els de la processó*.

AGENTS DE PATRIMONIALITZACIÓ COMUNITÀRIA (Taula 2)

Tècnics	Habitus horitzontal/sinèrgic/obert	Operen partint de la negociació i diàleg amb els actors
AGENTS DE SALVAGURADA		
Actors: "la gent de la/els de la processó", altres habitants del poble i la comarca	Habitus de la processó	Operen partint de la fidelitat al ritual i identitat local

En el cas que ens ocupa, "la gent de la processó" són un grup d'actors que ha jugat, juga i jugarà un paper fonamental en la defensa del pelegrinatge. Aquest tercer grup, per a nosaltres, és portador d'un *discurs no autoritzat del patrimoni*, perquè són aquells qui el protegeixen, el conservaven i el curaven quan ningú el considerava patrimoni.

És a dir, quan la societat fordista, considerava el pelegrinatge de les Useres un retard, i els experts estaven preocupats per les catedrals o les construccions de civilitzacions antigues, “els de la processó” eixien a pelegrinar amb els pocs recursos humans i materials que tenien. Quan la societat, els tècnics i els investigadors ho han considerat un espectacle digne de conservar, fins i tot de ser Patrimoni de la Humanitat, ells i els seus avantpassats ja estaven compromesos amb la seua tradició. És per aquesta presència constant que pensem que representen el discurs de la comunitat i han de ser escoltats.

La nostra investigació gira la voltant d’aquest centre de gravetat, perquè sense la seua veu no tindria sentit el nostre estudi. És doncs, a partir del seu testimoni, de vegades amb la reconstrucció de capítols de la seua vida, tirant mà de la seua memòria (infantesa, joventut, etc.) fins arribar als nostres dies, com hem anat teixint un relat que representa la veu dels qui han *aguantat la processó*.

Llavors hem seleccionat els actors fonamentals que han protagonitzat aquest procés de salvaguarda des de baix, que ho han fet de manera soterrada, silenciosa, sense premis, sense títols, sense recursos institucionals; quasi podem arribar a dir que al marge de tot control institucional. Com veurem, *els de la processó* són un grup formal en termes de teoria de grups, però no són un grup oficial, legal. En termes administratius, no existeixen. En el grup d’agents institucionals tenim des dels Agents de Desenvolupament Local fins els alcaldes, passant per regidors i diputats.

Més tard o més d’hora han arribat els experts de l’UJI, que formen part de la campanya dels Camins de Penyagolosa. Aquests agents institucionals conformen el grup d’actors que s’identifiquen amb el DAP. En primer lloc, la cap del grup d’experts era i és una arquitecta, clar indicador que hi ha encara un biaix materialista. Per què no una sociòloga, una antropòloga o una geògrafa? Aquesta decisió, òbviament va ser per una qüestió política, que podem dir partia dels paràmetres del DAP. Amb aquesta observació no volem per a res llevar importància als continguts arquitectònics del patrimoni material que representen totes les construccions que es troben en els diferents *Camins*, però, ben cert és, que al no centrar-se en els aspectes immaterials, posen al descobert una construcció hegemònica patrimonial.

PERFILS AGENTS DE PATRIMONIALITZACIÓ (Taula 3)

AGENTS	DISCURS NO AUTORITZAT	DISCURS AUTORITZAT DEL PATRIMONI
AGENTS DE SALVAGUARDA	“Els de la processó”/Grup de pelegrins, joves.	“Els de la processó”/Grup de pelegrins, joves.
AGENTS PATRIMONIALITZACIÓ COMUNITÀRIA	Tècnica del Monument Natural	Tècnica del Monument Natural
AGENTS PATRIMONIALITZACIÓ INSTITUCIONAL		Alcaldes, regidors, A.D.O.L, tècnics UJI/Diputació

Com a evidència d’aquest domini del DAP vam constatar que la presència dels arquitectes en el grup d’experts de l’expedient per a la UNESCO, era majoritària. Una experta reconeguda, un professor de l’UJI i un llicenciat recent junt amb una biòloga, un enginyer forestal i un historiador. Però cap antropòleg cultural, cap sociòleg o cap geògrafa.

Una altra part fonamental del nostre treball de camp ha sigut l’acompanyament que hem fet als pelegrins durant la pujada a Sant Joan de Penyagolosa i posterior baixada durant el període de cinc anys 2010-2015. Aquesta *observació participant* ens ha permès, tal com han afirmat Marshall i Rossman (1989), fer una descripció sistemàtica d’esdeveniments, de comportaments i d’artefactes en el escenari social elegit per a ser estudiat. És a dir, a nosaltres ens han permès observar en viu i en directe com es du a terme el pelegrinatge, fent el trajecte en companyia dels *pelegrins* i el grup que hem conceptualitzat com a *pseudopelgrins*, és a dir, aquells excursionistes que van darrere dels primers i dels seus *guardians de la tradició* (aquests últims són els que protegeixen l’espai sagrat) ⁷.

Aquesta vivència ens ha permès, a través dels cinc sentits, sentir i escoltar els càntics dels pelegrins, així com veure de prop el seu esgotament penitencial i ascètic, a més de la seua vestimenta. Hem pogut tocar els llocs sagrats per on passen i olorar el seu menjar. En definitiva, ens hem impregnat de tot el ritual íntegrament. A més a més, d’una manera natural, hem pogut estar prop d’aquells que, com veurem més

⁷Tornarem als participants de la pelegrinació en el capítol 4.

endavant, fan de cordó de protecció entre els pelegrins i els visitants que intenten traspasar eixa frontera. Els hem acompanyat en eixos moments de tensió, de cansament, de resistència; i ha sigut molt productiu en termes de recollida d'informació.

Al llarg de la caminada hem pogut conversar amb els excursionistes que anaven darrere del comboi sagrat, compartint entrepans, fruits secs, bóta de vi, etc. En eixa atmosfera de cooperació i fraternitat que es crea en qualsevol caminada pel camp, però que en eixe cas encara cobra un sentit més especial, més espiritual, més enllà de la massificació actual, alguns ja fa anys que feien el trajecte amb els pelegrins. Per a molts d'ells quasi ja era una costum, una tradició, car eren veterans també en el pelegrinar al Penyagolosa. Aquest viatge amb els excursionistes, formant part del grup, ens ha facilitat la comprensió de com senten aquests neopelegrins pel que fa el ritual. El seu relat retrospectiu, històric de com ha anat evolucionant eixa altra part de la peregrinació també ens dóna compte de com ha anat canviant el context que envolta aquesta processó ascètica.

Amb tot açò volem remarcar el caràcter més etnogràfic i etnometodològic que apareix recollit al primer apartat, on posem el punt de mira en els autòctons amb l'objectiu d'aconseguir una perspectiva endògena. Segonament, i sense deixar de banda aquest punt de mira, desviarem la nostra mirada cap als professionals implicats en la conservació i salvaguarda del pelegrinatge, ja siga des d'un àmbit local o comarcal.

Aquestes veus autoritzades i legitimades per la pràctica diària de la seua tasca com agents de canvi i dinamització ens permeten establir una connexió entre el paradigma del Desenvolupament Local amb el patrimoni territorial. D'aquesta manera podem donar a llum a unes conclusions les quals ens permetran projectar estratègies planificades i sostenibles per a desenvolupar aquest ritual en un context actual de postmodernitat.

1.3.3. Les entrevistes en profunditat

Era adient per al nostre objecte d'estudi, referit a un ritual comunitari i identificador, de recórrer a les *entrevistes en profunditat* perquè ens permeten comprendre, més que explicar, i maximitzar els significats (Ruiz, 2009). A més a més, hem pogut obtenir respostes emocionals, tot obviant la racionalitat, dirigides als actors claus. L'entrevista és un procés comunicatiu a través del qual l'investigador extrau una informació d'una persona, *l'informant*. La informació que volem està continguda en la biografia d'eixe interlocutor, atès que per biografia entenem el conjunt de les representacions associades als esdeveniments viscuts per l'entrevistat (Alonso, 2003). En efecte els nostres informants contínuament han estat fent referència a etapes molt concretes de la seua vida, i per a nosaltres explorar en el cicle vital dels actors ens ha oferit la possibilitat també de tenir una retrospectiva històrica per tal d'analitzar els canvis que s'han produït en els diferents processos de patrimonialització. Per últim, en el nostre treball de camp hem realitzat un total de 50 entrevistes en profunditat⁸.

En primer lloc, volem presentar a una de les nostres informants clau. Sonia és tècnica en educació ambiental del Monument Natural dels Pelegrins de les Useres en el període en el qual es va realitzar el treball de camp. El seu testimoni ens serveix per fer un recorregut per la història del Monument, com a procés d'institucionalització d'aquest espai agrari, natural-cultural, per ser l'escenari de la peregrinació de les Useres.

En eixa fulla de ruta sobre el seu itinerari laboral no ens centrem tant en el *què*, sinó en *el com* i *amb qui*, sobretot com ella va viure aquest viatge al *territori pelegrins*. Les seues expectatives positives i negatives (aquestes últimes en forma de perjudicis); el procés pel qual ella va anar integrant-se en un espai que no era el seu malgrat que hi havia unes normes administratives que li donaven una legitimitat burocràtica, però no social o cultural. Calia entendre el llenguatge dels qui donaven nom, en principi a eixe "monument" i desxifrar el codi dels qui constituïen la realitat simbòlica que s'amagava o fonamentava aquella resolució de la Conselleria de Medi Ambient.

⁸ Veure en annex quadre entrevistes.

En definitiva, ens interessava conèixer com ella s'havia apropiat a poc a poc, com una coneixedora a l'*habitus* d'aquells que s'autodenominen "*els de la processó*". Aquesta missió investigadora només era possible a través de trobades on la nostra informant estigués còmoda, i per això calia que ella també estigués assabentada també de qui tenia al davant, qui l'anava a escoltar. Per això jo ens vam presentar i també ens vam oferir a explicar-li la nostra trajectòria en intervenció comunitària al món rural. Això ens va permetre, més que realitzar una entrevista, construir una conversa productiva amb sentit per als dos, crear un espai comunicatiu de complicitat, on va fluir tant la seua la *subjectivitat directa* (Jakobson, 1981 citat en Alonso, 2003) com la meua, de manera natural i sense forçar el guió. Aquesta forma de procedir ha sigut utilitzada per l'investigador amb tots els informants, amb la variació de si ha sigut necessari de modular amb cada persona els nostres comentaris que donaven peu o enllaçaven amb altres preguntes o assumptes.

Sonia ha resultat ser una gran protectora i defensora del ritual, una tècnica de VERSA (Valenciana d'Aprofitament energètic de Residus, S.A) que actualment ja no treballa allà, però que tenia assignada la gestió del Monument Natural dels Pelegrins de les Useres. Ella ha resultat ésser una informant primordial i, a la vegada, una dipositària d'experiències acumulades relatives a la interacció amb els diversos actors implicats en el desenvolupament del pelegrinatge (nivell sociocultural) i del manteniment de l'espai agronatural per on transita el Camí dels Pelegrins. Ens trobem, doncs, davant d'una mena d'Agent de Dinamització Eco sociocultural que es troba, immersa en el centre del ritual i fent-se càrrec en els últims temps, de la funció de guia cultural i d'animació del Museu del Pelegrins ubicat a les Useres.

Açò li ha permès acumular experiències i coneixements amb un valor en relació a l'objecte de la nostra investigació, molt important per a comprendre aquest ritual. Al estar a diari durant tot l'any allí a causa del seu treball com a tècnica mediambiental, interacciona amb tothom i açò ens ha permès cobrir eixe espai de temps quotidià al que òbviament no hi podem accedir amb la freqüència que haguérem volgut. Llavors aquesta posició li ha permès a ella primer i després a nosaltres captar tots aquells detalls, emocions i sentiments que conformaven les seues vivències sobre la seua tasca com a dinamitzadora d'aquest patrimoni rural. Això només era possible a través d'una tècnica d'investigació social com l'entrevista en profunditat.

Llavors la utilitat i el sentit de l'entrevista oberta radica en la seua capacitat per a què puguem captar la funció emotiva i expressiva del jo, és a dir allò que el jo diu no tant de si mateix, sinó del referent, de com es manifesta davant d'allò que expressa, com es posiciona en el seu relat, com manifesta la seua afectivitat, els seus propis prejudicis i les seues racionalitzacions (Giraud, 1973:12 citat en Alonso, 2003).

Com ha explicat Alonso (2003) sintetitzant la mirada del clàssic Georges H. Mead (1972), l'individu s'experimenta a si mateix com a tal, no directament, sinó indirectament, a través, *de l'altre generalitzat* o conjunt de punts de vista particulars d'altres individus membres del mateix grup. Per a Alonso (2003), *l'entrevista és un lloc en el que s'expressa un jo que poc té a veure amb el jo com una realitat objectiva, individualista i racionalitzat- típic del conductisme, de l'utilitarisme microeconòmic, o de qualsevol altre paradigma proper al individualisme metodològic, sinó un jo narratiu, i un jo que conta històries en les que s'inclou un esbós del jo com a part de la història, típic de la perspectiva constructivista que des de fa més de tres decennis es va obrint pas en diversos espais de les ciències socials* (Alonso, 2003:69).

Amb açò el que pretenem posar de manifest és la nostra voluntat per a rescatar des de les profunditats de la subjectivitat dels implicats eixe sentiment, tant arrelat en aquest poble, del pelegrinatge; eixe *habitus* (Bourdieu,1994) *dels pelegrins*. En primer lloc, hem entrevistat aquells homes que han format part alguna vegada de ritual; és a dir, que han pres part o participat en ell, per tal d'esbrinar com senten ells la processó així com quin significat té per a ells.

Dins d'aquest grup hem diferenciat aquells que formen part d'un nucli dur organitzat en torn al grup denominat "*els de la processó*" a nivell intern, o "*grup de pelegrins*" a nivell extern: aquells que han estat vinculats o es vinculen a través d'un rol formal i constant: dipositari, cantors, cuiner i càrregues. Aquest grup, tal i com expliquem en el nostre treball, no conforma una associació legal com a tal, amb els seus estatuts, codi d'identificació fiscal, etc, sinó que es guien i organitzen en base a unes normes no escrites basades en la tradició oral.

Aquests principis es fonamenten en l'experiència dels anys de participar de la tradició; per tant, l'edat és un grau. Els homes de més edat, per una qüestió generacional, han superat més vegades el pelegrinatge, coneixen la prova, saben el que han de fer; mentre que els joves el que han de fer és fixar-s'hi bé i aprendre fins

que els vells, quan les forces ja no donen de si, els donen pas. L'altre grup d'entrevistats, no forma part d'aquest grup organitzat, però, sí han tingut l'oportunitat d'experimentar que és això de ser pelegrí. Ens sembla adient i important aclarir que quan parlem de "*grup de pelegrins*" o "*els de la processó*", ens referim a eixe nucli dur o grup organitzat el qual és manté al llarg del temps.

En segon lloc, hem entrevistat altres agents els quals no intervenen directament en l'organització de la processó encara que, el desenvolupament d'aquesta afecta als seus interessos i a les seues expectatives com és el cas d'hostalers, excursionistes i turistes. Tota aquesta diversitat de veus ens ha dut a construir eixa situació que va ser definida per Denzin i Lincoln (2009) *de comunicació concreta, no neutral* i única, que dóna lloc als significats que hem intentat captar, a través d'un desenvolupament creatiu i receptiu que deixa fluir el relat.

També, al llarg del nostre treball de camp, hem considerat oportú, per tal d'elaborar un treball acurat i actualitzat, descobrir els canvis en esta construcció social del pelegrinatge i com el context social actual de modernitat avançada ha influït en aquesta concepció o estat actual del ritual. Llavors, en aquest sentit, ha sigut imprescindible acudir a la *memòria històrica col·lectiva del pelegrinatge* a través de la memòria dels seus participants més antics o veterans. Les entrevistes realitzades en profunditat també ens han servit a l'hora de realitzar un diagnòstic acurat de les DAFO⁹ sobre el pelegrinatge actual emprada com un possible recurs de desenvolupament en cas ho estiga sent o si en canvi, ho és d'una manera deficitària.

L'altre grup d'entrevistes han estat orientades a conèixer el treball i l'anàlisi dels Agents de Desenvolupament Locals de la zona. El primer va ser el de l'Ajuntament de les Useres perquè vam considerar de vital importància què ens mostrés una visió global dels canvis que s'han produït en la gestió del pelegrinatge, tant a nivell civil com a nivell institucional. Prenent com a base la implicació d'aquest professional en el seu treball i que, a través d'aquesta rutina, connecta amb els estrats socials, els agents i les associacions, entre les quals trobem l'associació dels Pelegrins.

Aquest tècnic podia oferir-nos una mínima perspectiva històrica, a través del seu diagnòstic actualitzat, tanmateix escassament elaborat, de la microsocietat on es

⁹ Per a més detall mirar ANNEX 4: ANAÀLISI DAFO

desenvolupa la seua tasca. En aquest sentit, per la seua posició al camp, passarem a considerar-lo un actor clau, a més d'un informant amb un capital social transcendental. A part va suposar un eix o connector, a través del qual vam mirar i dirigir-nos a altres informants amb els quals ell ens va posar en contacte, com va ser el cas dels hostatgers.

Aquest professional ens ha proporcionat fonts documentals escrites i informació molt valuosa, que també ens fa considerar-lo un informant clau. La seua presència, la seua capacitat de treball i la seua cooperació amb altres tècnics de la zona ens han servit per connectar-nos amb altres ADOL, com han sigut els de Vistabella i Atzeneta. D'aquests professionals en interessava saber quin treball estaven fent pel que fa a les activitats relacionades amb el patrimoni rural, i a partir d'ací enllaçar el seu treball amb el nou repte dels Camins de Penyagolosa com a nova estratègia territorial de la Diputació de Castelló.

L'altre grup d'entrevistats són els agents polítics, alcaldes i regidors. Amb aquest grup hem intentat plantejar una entrevista, però d'una manera més pautaada per tal d'intentar que no es desviaren del tema (semi-estructurada). A través de l'anàlisi del discurs dels polítics hem intentat assenyalar els projectes de les grans expectatives i també dels diagnòstics i les estratègies de patrimonialització. En general són alcaldes i regidors que estan molt prop de la seua gent i coneixen bé els seus problemes és un dels avantatges de la proximitat social, que implica exercir la política local. També són uns grans coneixedors del seu territori i açò era important reflectir-ho¹⁰.

1.3.4. Entre l'entrevista grupal i el grup nominal: recerca d'un espai de trobada, reflexivitat i discussió

Davant la situació que s'havia creat en els últims anys, on els joves s'havien incorporat al desenvolupament del ritual en un context de *boom* de la peregrinació, vam sentir la necessitat de saber que pensaven aquests joves i no tan joves, homes fets i drets del caire que havia adquirit, en els últims anys, la peregrinació com a

¹⁰ S'adjunta en l'annex quadre d'entrevistes.

esdeveniment o espectacle que superava les fronteres de les Useres. Però en aquest grup, en els últims anys, també s'havien incorporat algunes dones que més enllà de les desigualtats de gènere pel que fa la norma que els pelegrins només són homes, elles volien també donar la seua opinió com a persones implicades en el desenvolupament de la peregrinació més enllà del seu "rol femení" en el ritual.

També és cert que, al llarg del nostre treball de camp, alguns membres de la Junta dels Pelegrins ens havien comentat la necessitat de fer una reunió per a presentar i compartir el treball que havíem realitzat fins aleshores amb gent que no ens coneixien encara, i a la vegada poder obrir un debat intern, que per raons de temps i feina no era fàcil plantejar al grup. Llavors vam pensar que la millor estratègia per a poder escoltar totes les veus era programar un espai de reunió on es pogueren comentar, reflexionar i discutir diferents temes en funció d'una exposició estructurada que faria jo.

Per això, vam pensar que la Tècnica de Grup Nominal i la entrevista en grup serien les tècniques que més s'adaptarien al que necessitàvem, tot i que fent les adaptacions pertinents. Açò va donar lloc a una hibridació de les dues tècniques per buscar les sinèrgies entre elles dos.

Així doncs, la Tècnica de Grup Nominal ha sigut emprada tradicionalment en el món laboral i l'ensenyament com una ferramenta orientada a l'adquisició, l'estimulació i el desenvolupament d'un conjunt de coneixements, capacitats i habilitats que poden generar-se en qualsevol matèria objecte d'investigació (Olaz, 2013). Dins del conjunt de tècniques de recerca qualitatives no és la més coneguda per assemblar-se més a una reunió de treball que a una tècnica d'investigació qualitativa a l'ús, on la direcció en aquest cas del grup de persones que participen sí està dirigida. Els seus orígens daten de 1968 i s'atribueixen a Delbecq i Van (1975), els quals la utilitzaren i la desenvoluparen, a fi de millorar el desenvolupament de reunions de treball i la seua dinamització operativa cercant la productivitat exigible a les mateixes.

Des de llavors diferents autors han al·ludit a aquest terme, desenvolupant un camp teòric al voltant del Grup Nominal, encara que caldria esperar a Rohrbaugh (1981) per a que fera referència de manera explícita amb el terme Tècnica de Grup Nominal (Olaz, 2013). A continuació presentem les fases en base a les quals organitzarem el nostre Grup Nominal. Nosaltres vam seguir el Pla elaborat per la

Universitat de Cadis, en el seu projecte sobre el Pla Estratègic d'aquesta institució, denominat Metodologia i Dinamització de Grups de Treball (2004), que consta de les següents fases metodològiques:

- Fase Primera: generació silenciosa d'idees, on els participants anotaran les seues impressions sobre el tema tractat com a resultat de la seua reflexió individual.
- Fase Segona: manifestació seqüencial d'idees pels participants, instant en el qual cadascun dels assistents enunciarà públicament els seus comentaris
- Fase Tercera: discussió d'idees, introduint el debat i la possibilitat de descartar idees, redefinir-les, ressituar-les, agrupar-les, descompondre-les, etc.
- Fase Quarta: votació preliminar, silenciosa i independent, sobre la importància de les propostes traçades, amb l'objectiu de materialitzar les preferències dels participants en un rànquing que jerarquitze la seua importància.
- Fase Cinquena: pausa. Aquesta parada cerca l' "oxigenació" del grup, ja que fins aquest instant el temps consumit pot xifrar-se entre els seixanta i cent cinquanta minuts, motiu pel qual és raonable cercar un breu parèntesi per a més tard reobrir el procés discursiu.
- Fase Sisena: discussió dels resultats obtinguts en la primera votació o examen de possibles inconsistències i reflexió entre els assistents.
- Fase Setena: votació final silenciosa i independent seguint l'esquema traçat en la fase quarta. En aquest punt de la metodologia i en comparació de la fase abans al·ludida, pot apreciar-se un menor nombre de propostes com a resultat d'el "filtrat" previ, la qual cosa sens dubte permet una major concreció.
- Fase Vuitena: llistat i acord sobre la proposta i les prioritats reconstruïdes.

En el nostre cas no es fa ver cap votació, i som nosaltres com a investigadors els que presentarem una bateria de resultats, de conclusions a mode d'observacions, mitjançant documents gràfics amb missatges molt clars, per a continuació demanar als

assistents la seua opinió, valoració, avaluació, i així generar diàleg, debat i discussió. Però no només es buscava reforçar o reafirmar el nostre diagnòstic, ampliant l'explicació dels problemes per part dels assistents, sinó que també es buscava la generació o sorgiment de propostes i solucions als problemes que ells i elles mateix anaven comentant. Hem realitzat dos entrevistes grupals.

2n CAPÍTOL

APROXIMACIÓ AL TERRITORI. CONTEXT SOCIAL I ECONÒMIC OBJECTE DE LES POLÍTIQUES DE PATRIMONIALITZACIÓ

INTRODUCCIÓ

En aquest capítol, el primer apartat (2.1) consistirà en una justificació d'aquelles característiques del municipi (les Useres) i la comarca (L'Alcalatén), que l'identifiquen com un espai rural diferenciat segons els criteris establerts per la legislació vigent.

En el segon apartat (2.2) analitzem l'estructura econòmica, laboral i social tant de L'Alcalatén, comarca on està situat el Monument Natural dels Pelegrins¹¹, així com dels municipis de L'Alt Millars i L'Alt Maestrat, els quals junt amb L'Alcalatén són objecte de les geopolítiques patrimonials actuals. Es tracta, doncs, d'una àrea geogràfica que va més enllà de les fronteres administratives on s'estan desenvolupant polítiques institucionals de patrimonialització com és la campanya *Camins de Penyagolosa* de la Diputació de Castelló, per arribar a ser Patrimoni de la Humanitat.

Per tant, volem aclarir que per a confeccionar aquest punt no hem emprat criteris estrictament administratius, sinó aquells que juguen un paper important en la formació de les polítiques patrimonials com a processos de desenvolupament territorial, que busquen, en última instància, formar economies d'escala utilitzant el patrimoni rural com a recurs turístic.

És a dir, el nostre objecte se centra en l'estudi de cas del Pelegrinatge de les Useres com a recurs estratègic i diferent dins d'aquest marc intercomarcal, però degut a les dinàmiques patrimonials que s'estan desenvolupant actualment en la Província de Castelló, ens sembla adient fer una ampliació del context territorial, per tal de comprendre el paper singular i dialèctic que juga el pelegrinatge de les Useres en la zona nord-oest de la Província de Castelló, degut a les seues característiques internes com a patrimoni immaterial. Per tot açò exposem dades territorials, amb caràcter general de L'Alt Millars, Alt Maestrat i L'Alcalatén, i més específicament del municipi de les Useres.

¹¹ El títol complet de la Declaració és Monument Natural dels Pelegrins de les Useres, però l'abast d'aquesta figura de protecció arriba més enllà de Les Useres. De fet, també formen part del Monument els municipis de Vistabella, Xodos, i Lluçena del Cid. Es a dir, la seua àrea d'influència com a espectacle patrimonial s'amplia a tot L'Alcalatén.

Aquesta anàlisi s'ha fet partint de dades quantitatives on hem utilitzat com a font fonamental l'Institut Nacional d'Estadística (INE) i l'Institut Valencià Estadística (IVE). En aquest capítol no es pretén un diagnòstic territorial en el sentit estricte del terme, però sí una descripció que contextualitze el nostre objecte d'estudi.

No obstant, en aquest capítol també es fan reflexions a partir d'una síntesis i conclusions després d'un treball de camp on hem fet observació directa del territori i entrevistes en profunditat als Agents d'Ocupació i Desenvolupament Local, i agents polítics i econòmics (empresaris) dels diferents municipis.

2.1 DEL SECÀ A LA MUNTANYA: TERRITORI PELEGRINS

El *territori pelegrins* fa referència a una extensa àrea geogràfica, atenent a dos components: un d'estrictament físic, i l'altre social o humà en el sentit ampli del significat. En primer lloc, pel que fa al primer element, cal parlar dels termes municipals pels quals travessa el camí dels Pelegrins, termes de les Useres, de Llucena del Cid, de Xodos i de Vistabella. En segon lloc, amb el terme *territori pelegrins*, també fem referència a la seua àrea d'influència social; és a dir, econòmica, cultural i religiosa. Els Pelegrins de les Useres tradicionalment era i és un esdeveniment comarcal per als habitants de L'Alcalatén i les comarques del voltant. Una part important del camí que fan els nostres pelegrins, és a dir, del trajecte que recorren, està constituït pel Parc Natural del Penyagolosa, no tant *natural* com *antròpic*, on els pastors i masovers han venerat sempre els Pelegrins de les Useres.

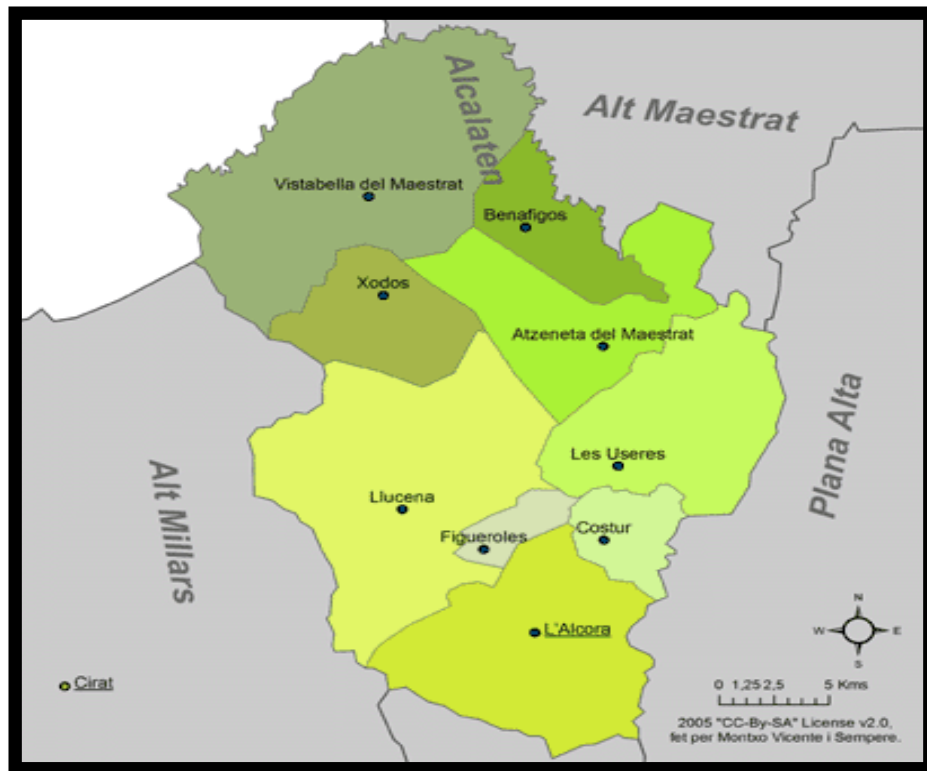
Amb el temps, degut al reviscolament de la religiositat popular i el context de boom patrimonial en el marc de la globalització (Walsh, 1992; Santamarina, 2012), aquesta rogativa popular ha deixat de ser una peregrinació local per a convertir-se en un esdeveniment amb una repercussió territorial molt àmplia. En termes econòmics, els dies del pelegrinatge es produeix una afluència de gent que recorre els establiments de restauració i hostatge creant-se un mercat turístic important. En termes culturals els pelegrins han passat a ser un símbol de la Província de Castelló fins al punt, què es vol utilitzar la seua fortalesa com a part de l'itinerari cultural que formarien tots *els camins* que duen a Penyagolosa, els quals parteixen des de diferents pobles del Millars, del Maestrat i de L'Alcalatén.

Però més enllà de la repercussió mediàtica i de la projecció turística, amb el concepte *territori pelegrins* fem referència a l'espai rural, és a dir, al espai físic i social

que dóna sentit a la rogativa de les Useres, i que compren principalment dues àrees: una de secà/mitja muntanya i una altra, la zona del Penyagolosa, d'alta muntanya. Totes dues estan situades dintre de la comarca de L'Alcalatén.

TERMES COMARCALS: L'ALCALATEN, L'ALT MAESTRAT, L'ALT MILLARS I LA PLANA ALTA

(Figura 3)



Font: Direcció General de Administració Local (1988:50).

Segons González (2005), geogràficament el territori de l'Alcalatén es correspon amb una porció de la façana oriental de les Serres Ibèriques que, des del Penyagolosa, van descendint escalonadament fins la mar. Per això, en sentit invers (de la mar cap a l'interior), ben bé podem afirmar que aquest territori és una costera. Una constant pujada que va des de la seua menor cota (els 135 metres sobre el nivell del mar a l'embassament de Maria Cristina a l'Alcora), fins als 1.814 metres del Penyagolosa, l'emblemàtica muntanya situada a l'extrem nord de la comarca, on conflueixen els termes de Xodos, Vistabella del Maestrat i Vilafermosa. Són 1.679 metres de diferència, en gairebé 27 kilòmetres de distància en línia recta. Una espectacular

ascensió per un territori cada vegada més trencat que ja va descriure el primer dels seus visitants il·lustres, el botànic Cavanilles.

Amb freqüència des de l'àmbit acadèmic, la comarca de l'Alcalatén, de 649 kilòmetres quadrats, s'estructura al voltant del Penyagolosa, cim culminant del territori de parla valenciana, amb un alt contingut simbòlic per als habitants d'aquestes terres, però també per a la resta del poble valencià (González, 2005).

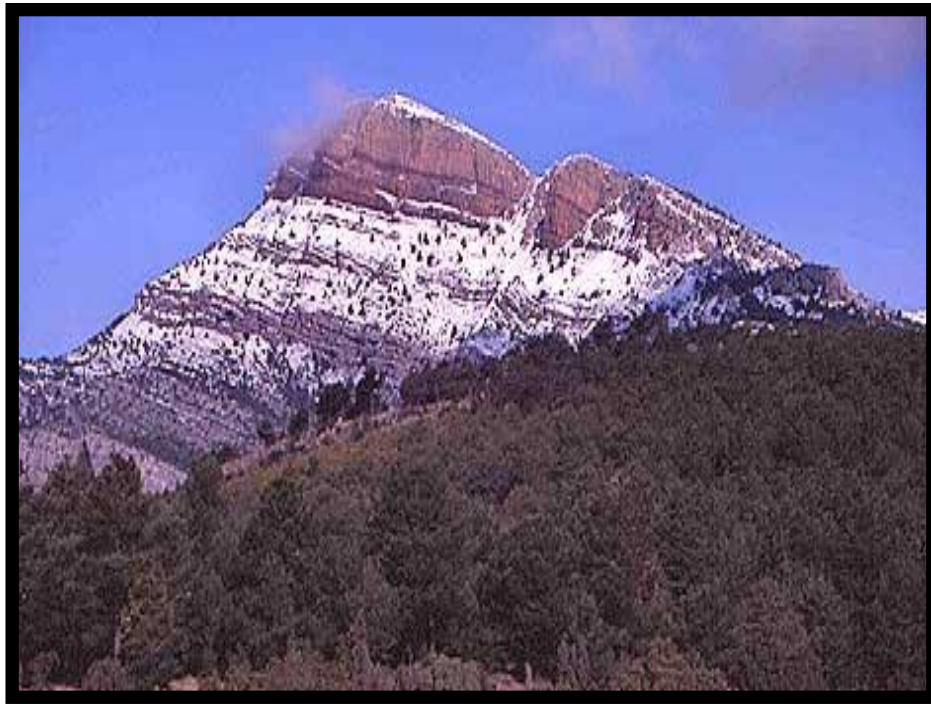


Foto (2). Pic del Penyagolosa. Font : Acció Ecologista Agró.

Aquesta àrea montana del Penyagolosa és una zona esquerpa, amb forts desnivells i cims que s'enlairen per damunt dels 1.500 metres, com són l'Absevar (1.645 metres), la Lloma Velà (1.550 metres), el Tossal de Fraga (1.553 metres), el Batalla (1.507 metres) o el Tossal de Marinet (1.467 metres).



Foto (3). Tossal el Marinet. Font: Wikiloc.

Aquestes característiques físiques han condicionat de manera substancial la població dels voltants, en el passat i en el present, encara que en els últims temps les comunicacions per carretera han millorat les possibilitats de desenvolupament del territori. Açò ha provocat que en les zones més aïllades d'aquesta comarca, més apartades i de més difícil accés amb pitjor xarxa de carreteres, predomine l'activitat ramadera i agrícola, front a una zona industrial més desenvolupada al voltant dels municipis de L'Alcora i de Llocena del Cid, pobles on predomina el sector de la ceràmica.



Foto (4): Mas de Aicart i Llocena Bernat. Autor: Arturo Lillo LLoria.

La comarca de L'Alcalatén està constituïda per una zona amb una superfície de 649 kilòmetres quadrats i 16.138 habitants, la qual cosa proporciona una densitat de població mitjana de poc menys de 25 habitants per kilòmetre quadrat, xifra que xoca amb una mitjana del País Valencià propera als 200 habitants per kilòmetre quadrat.

La comarca de L'Alcalatén està formada per nou municipis, concretament L'Alcora, Atzeneta del Maestrat, Benafigos, Costur, Figueroles, Llucena del Cid, les Useres, Vistabella del Maestrat i Xodos. Al seu interior destaca la gran concentració de població en el municipi de L'Alcora, que concentra les dues terceres parts de la població comarcal. La resta dels municipis no superen els 1.600 habitants, la qual cosa significa que ens trobem davant d'un espai rural molt heterogeni, on disposem d'un gran nucli urbà i industrial, situat al sud de la comarca (L'Alcora), enfront d'una zona marcadament rural en termes demogràfics i econòmics, com ho és el nord-oest de la comarca.

Per tot açò, *el territori pelegrins*, situat en eixa zona nord-oest més escorada de la comarca i amb menys població, es pot considerar una zona rural tal i com es contempla a la Llei 45/2007 en el seu article 3: *espai geogràfic format per l'agregació de municipis o d'entitats locals menors definit per les administracions competents que posseeixen una població inferior a 30.000 habitants i una densitat inferior als 100 habitants per kilòmetres quadrats.*

Aquesta caracterització demogràfica suposa un territori que s'ajusta a l'àmbit d'aplicació de les mesures derivades del *Programa de Desenvolupament Rural Sostenible* regulat per aquesta Llei d'amplitud comarcal o subprovincial, delimitat i qualificat per la Comunitat Autònoma competent. Per la seua banda, l'article 9 estableix que el Programa de Desenvolupament Rural Sostenible serà aplicable en els termes municipals del medi rural que estiguen integrats en les zones rurals delimitades i qualificades com a tals, d'acord amb els tipus especificats en l'article 10:

a) Zones rurals a revitalitzar: aquelles amb escassa densitat de població, elevada significació de l'activitat agrària, baixos nivells de renda i un important aïllament geogràfic amb dificultats de vertebració territorial.

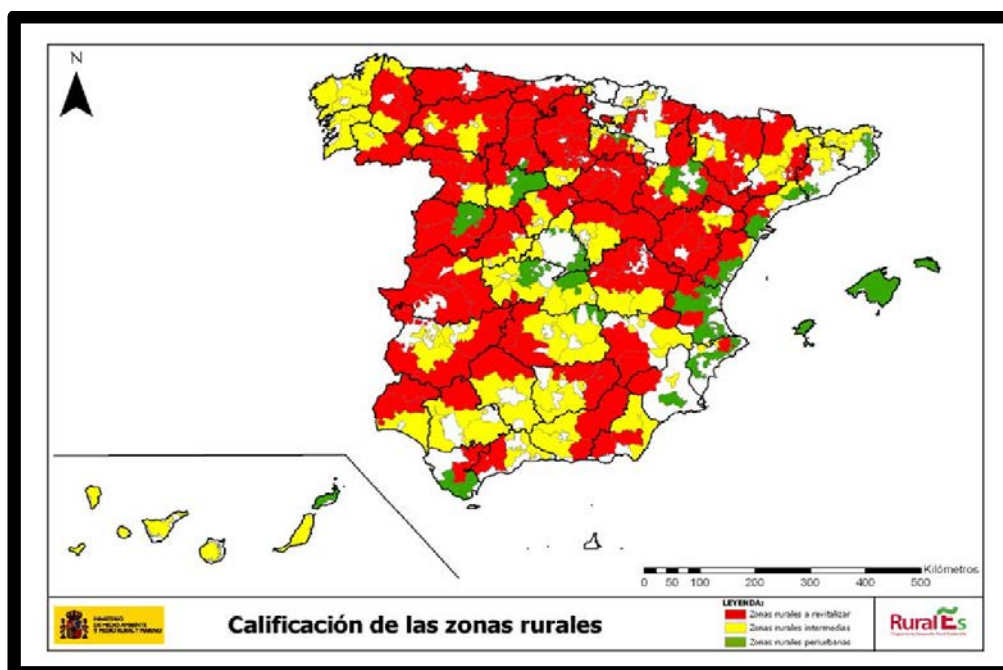
b) Zones rurals intermèdies: aquelles de baixa o de mitja densitat de població, amb una ocupació diversificada entre el sector primari, el secundari i el terciari, baixos

o mitjans nivells de renda, i distants de l'àrea directa d'influència dels grans nuclis urbans.

c) Zones rurals periurbanes: aquelles de població creixent, amb predomini de l'ocupació en el sector terciari, nivells mitjans o alts de renda, i situades a l'entorn de les àrees urbanes o de les àrees densament poblades.

La delimitació i la qualificació de les zones rurals es realitzen per les Comunitats Autònomes, d'acord amb els criteris comuns adoptats pel Consell per al Medi Rural, amb la finalitat de promoure una aplicació equilibrada de la Llei, del Programa i de la resta dels seus instruments de desenvolupament. El Consell per al Medi Rural va adoptar en la seua sessió del 10 de març de 2009 els criteris comuns per a la qualificació de les zones rurals. D'acord amb l'anterior, totes les Comunitats Autònomes han realitzat la delimitació i la qualificació de les zones rurals que, sempre d'acord amb les prioritats establides per l'article 10 de la referida Llei 45/2007, seran l'àmbit territorial d'aplicació del primer *Programa de Desenvolupament Rural Sostenible*.

QUALIFICACIÓ ZONES RURALS (Figura 4)

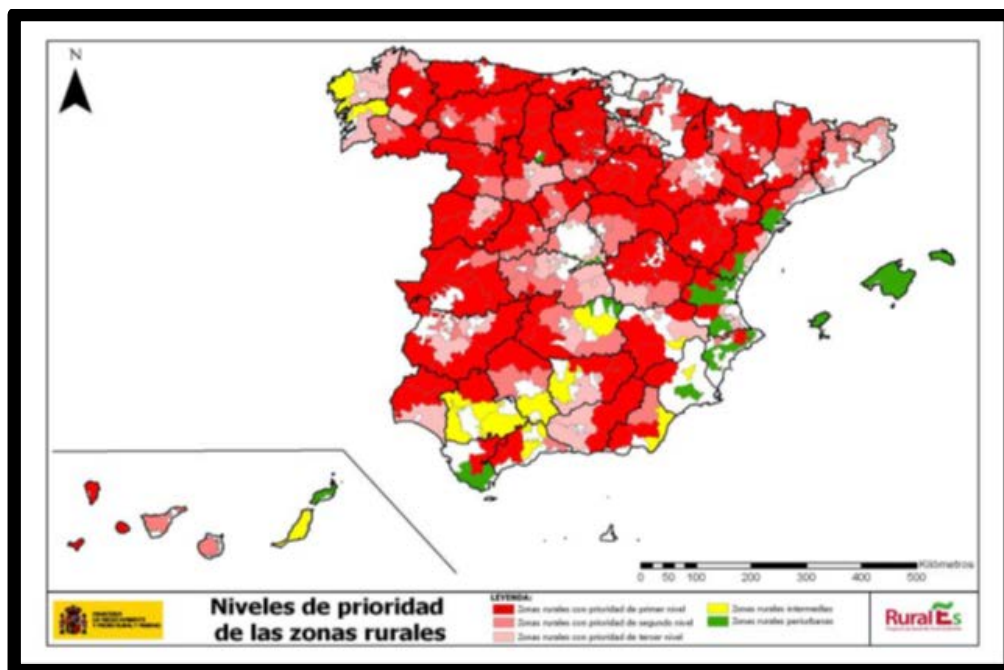


Font: Ministeri de Medi Ambient, Rural i Marí. Programa de desenvolupament rural sostenible.

En alguns casos s'ha optat per incloure en l'àmbit del Programa la pràctica totalitat del medi rural de la Comunitat Autònoma, i en uns altres per incloure solament algunes zones rurals. Han sigut incloses 219 zones rurals de l'Estat que ocupen una superfície total de 426.071 kilòmetres quadrats (el 84,41% de la superfície nacional) i posseeixen una població de 10.579.281 habitants (22,92% de la població espanyola). En la figura 3 es representen les zones rurals incloses en el Programa: en roig les zones a revitalitzar, en groc les intermèdies i en verd les periurbanes.

Si prenem com a model aquest sistema de classificació, la comarca de L'Alcalatén es divideix en el grup "a" i en grup "c", pel fet de constituir un espai heterogeni tant a nivell demogràfic com econòmic. Per ordre: Vistabella, Xodos, Benafigs i Atzeneta estan dins del grup "a" (zona roja). I dintre del grup "c" trobem la zona periurbana on s'engloben la resta de pobles de L'Alcalatén: les Useres, Figueroles, Costur, Llucena i L'Alcora.

NIVELLS PRIORITAT ZONES RURALS (Figura 5)



Font: Ministeri de Medi Ambient, Rural i Marí. Programa de desenvolupament rural sostenible.

Una segona classificació podria realitzar-se atenent a l'ordre en la prioritat per a intervenir en aquestes zones. La "zona roja" equival al primer nivell de prioritat, és a dir, la zona a revitalitzar; i la "zona verda" equival a la zona periurbana. Aquest *Pla de Desenvolupament Sostenible* no li dóna una prioritat d'actuació a poblacions com les

Useres, ni a la resta de municipis ubicats en el grup dels pobles periurbans, ja que en aspectes com els demogràfics podem dir que estan millor que els altres municipis més al nord o més apartats, com són Xodos i Vistabella (figura 4). No obstant això, nosaltres considerem que fent una mirada més acurada, podem comprovar que si bé és cert que hi ha diferències importants —sobretot en la proximitat a les grans vies de comunicació i pel que fa a l'estructura demogràfica— els nivells de desenvolupament econòmic dels diferents sectors són similars. És evident que les Useres gaudeix d'un avantatge de localització enfront d'Atzeneta, Xodos o Vistabella: està més proper del clúster de la ceràmica (Llucena del Cid, L'Alcora, Onda i Vila-real) i això el converteix, en part, en un poble dormitori degut al grup important de famílies que treballaven en el sector ceràmic.

Segons Alberich *et al.* (2008), cal dir que en la província de Castelló, dels 135 municipis existents, 61 tenen menys de 500 habitants, 50 en tenen entre 500 i 3.000, i 12 tenen entre 3.000 i 10.000 habitants. En aquest context un municipi de més de 10.000 habitants es percep ja com una ciutat menuda. Amb la finalitat d'establir un marc de referència que ens servirà per analitzar el territori estudiat per nosaltres, hem de tenir en compte que l'espai rural, a més d'aquesta frontera poblacional, presenta les següents característiques definidores:

- Baixa densitat de població.
- Sobre-envelliment i masculinització (major emigració de dones).
- Presència ineludible d'alguna o algunes activitats agropecuàries (agricultura, ramaderia, explotació forestal, etc.). Aquestes defineixen i donen caràcter als diferents espais rurals i als seus respectius paisatges, complementades per altres característiques socioeconòmiques i cultural-patrimonials.

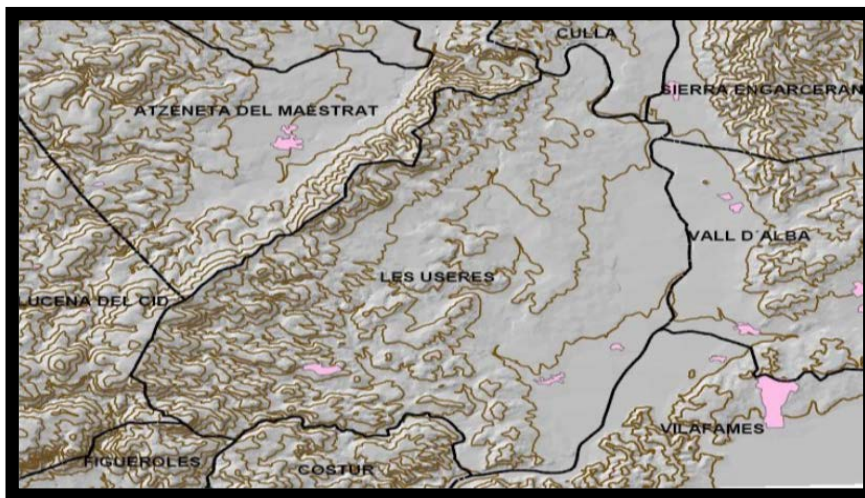
L'àrea de L'Alcalatén on hem centrat el nostre estudi comprèn el municipi de Vistabella, Xodos, les Useres i Atzeneta (és cert que aquesta última població no entra dintre del Camí dels Pelegrins, però sí que es troba dins de la seua àrea d'influència, atès que per a accedir a les diferents estacions del Camí hem de passar per ell). Tots ells són *municipis rurals*, atenent al criteri demogràfic delimitat per la Llei 45/2007, doncs els quatre posseeixen una població resident inferior a 5.000 habitants.

Segons dades de l'INE, el 66 dels 135 municipis de Castelló que van perdre habitants entre gener de 2009 i gener de 2010, la majoria tenia menys de 5.000

habitants. Si observem l'evolució de la població de la província en un període més ampli, segons l'INE, comprovem que són els municipis de fins a 5.000 habitants els que perden població, front a aquells que tenen una població més elevada. En aquest sentit, tal i com veurem a continuació, el municipi de L'Alcalatén no són aliens a aquesta tendència, encara que comarcament no deixa d'ésser un espai molt heterogeni degut a la presència de nuclis industrials com L'Alcora.

Les Useres, punt d'inici de la peregrinació estudiada en aquesta investigació, és un poble que presenta una localització central en la província de Castelló cap al prelitoral mediterrani. A nivell administratiu pertany a la comarca de L'Alcalatén i limita amb els municipis de Culla, Atzeneta del Maestrat, Llocena, Figuerols, Costur, Vilafamés, Vall d'Alba i Serra d'en Galceran. L'extensió superficial arriba als 81 kilòmetres quadrats. Des del prisma geogràfic, les Useres està ubicat en una zona de muntanya mitja.

TERME MUNICIPAL DE LES USERES (Figura 6).



Font: P.G.O.U. de les Useres, 2008.

El nucli urbà de les Useres presenta una superfície de 401 metres quadrats i la seua altura mitjana se situa entre els 300 i els 400 metres. La zona més muntanyosa del municipi s'emplaça en la franja oest, concretament en la Serra de Creu. Les citades característiques geomorfològiques provoquen que l'accessibilitat a les Useres dins de la comarca recaiga, en una part, en l'eix de L'Alt Maestrat (CV-15), des d'on s'accedeix al municipi a través de la xarxa secundària que uneix La Vall d'Alba amb les Useres (CV-

159). L'altra via d'accés i d'articulació comarcal es correspon amb l'eix de L'Alcalatén (CV-16), el qual a partir de L'Alcora uneix per l'oest Costur, les Useres i Atzeneta (CV-165). Aquesta última és una carretera més estreta i presenta un trajecte més sinuós.

Fins ací hem abordat una caracterització general del municipi de les Useres i de L'Alcalatén com a escenari rural en el context de l'Estat i els debats al voltant de la diferenciació rural-urbà. La finalitat era exposar aquelles característiques a partir de les quals podem considerar-lo un espai rural diferenciatiu. En el següent apartat anem a fer un anàlisi en profunditat de la seua estructura demogràfica, econòmica laboral i social.

2.2 SITUACIÓ DEMOGRÀFICA

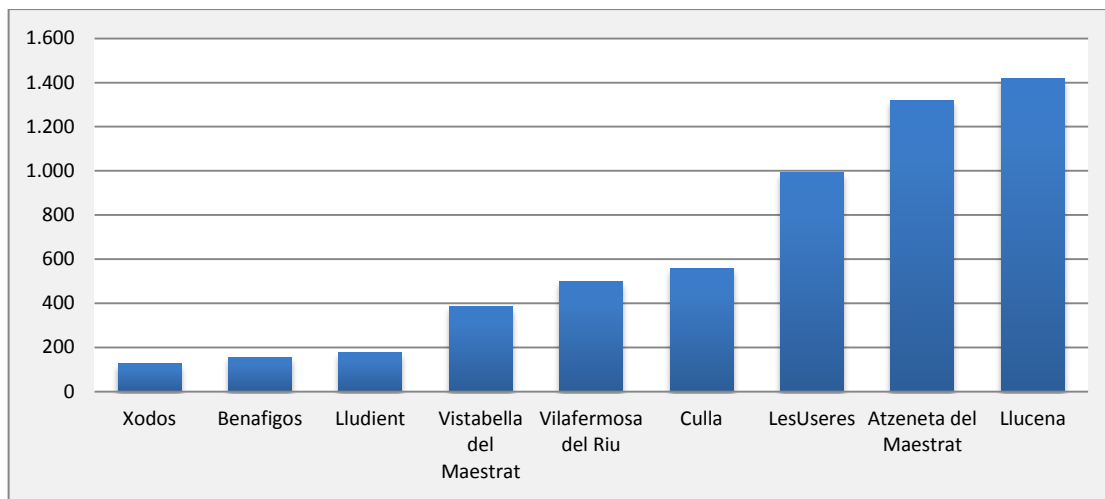
Segons l'INE a l'any 2014, la població total de L'Alcalatén era de 5.803 habitants. Del total dels nou municipis que formen la comarca de L'Alcalatén volem destacar un grup de tres (Benafigos, Xodos i Ludente) on la població no aplega als 200 habitants. Destaquem un segon grup conformat per Culla (Alt Maestrat), Vilafermosa/Villahermosa (Alt Millars) i Vistabella (L'Alcalatén), on la població oscil·la entre els 400 i 600 habitants. Per últim, tenim un tercer grup de municipis que gaudeixen d'una població superior al miler d'habitants: Atzeneta, les Useres i Llucena del Cid, sent aquest últim el que conta amb el número d'habitants major de tota la comarca (figura 6). Si tenim en compte que normalment els municipis rurals es caracteritzen pel seu envelliment, la seua masculinització i altes taxes de dependència (Camarero, 2009), podem dir que el *territori pelegrins* presenta totes i cada un de aquestes trets, dons com hem dit abans, és un clar exemple d'espai rural.

Aquests processos de despoblació i de sobre-envelliment són fruit de quasi un segle de canvis lents (vinculats al èxode rural) que han afectat a aquesta comarca i a altres municipis de l'interior del País Valencià. Altre problema demogràfic essencial, com hem dit abans, és la masculinització fruit de l'èxode de dones a la ciutat, bé amb un intent de cercar feina, bé amb un intent de realitzar estudis i no tornar al poble. Una altra diferència de gènere subratllada en Alberich *et al.* (2008) i que nosaltres em comprovat en el nostre treball de camp, és que les dones viuen al món rural amb més pressió i amb més càrrega de treball domèstic i d'atencions a la resta de familiars. En aquest sentit, les Agències de Desenvolupament i Ocupació Local (ADOL) de la comarca han dut a terme en els últims anys tot un seguit de projectes d'ocupació i de formació

destinats a aturar aquest èxode femení, ja que no és possible una vida social plena als pobles sense les dones.

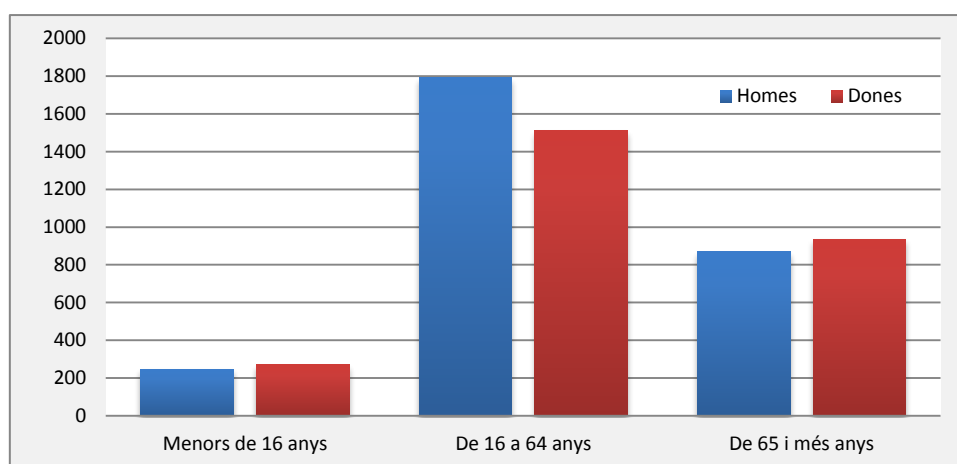
POBLACIÓ MUNICIPAL DE L'ALCATEN, L'ALT MILLARS I L'ALT MAESTRAT 2014.

(Figura 7)



Font: Elaboració pròpia a partir de la revisió del Padrón Municipal del 2014 (INE, 2015).

POBLACIÓ MUNICIPAL DE L'ALCATEN, L'ALT MILLARS I L'ALT MAESTRAT PER SEXE I GRANS GRUPS D'EDAT, 2014. (Figura 8).

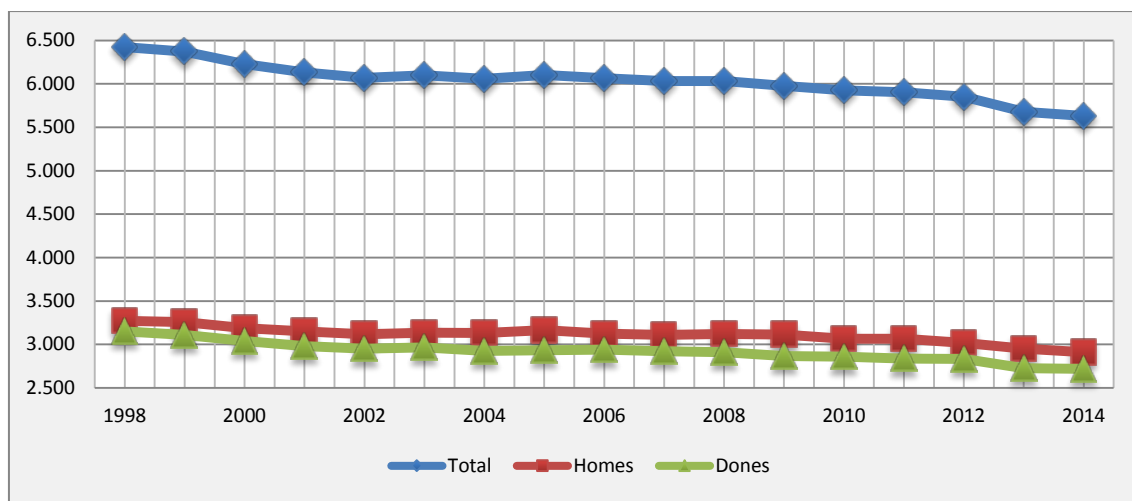


Font: Elaboració pròpia a partir de la revisió del Padrón Municipal del 2014 (INE, 2015).

L'Alcalatén, com la resta de comarques de l'interior de la província de Castelló, es caracteritza per una marcada masculinització (figura 7). Emperò, en aquest cas sempre es dóna l'excepció que suposa una població de la mida i de les característiques

com és el cas de L'Alcora, gran nucli urbà i industrial que compensa la despoblació i el predomini dels barons respecte a la resta de la comarca.

EVOLUCIÓ DE LA POBLACIÓ MUNICIPAL DE L'ALCALATEN, L'ALT MILLARS I L'ALT MAESTRAT. (Figura 9)



Font: elaboració pròpia a partir de la revisió del Padrón Municipal del 2014 (INE, 2015)

La figura 8 recull l'evolució de la població en els últims 16 anys, i il·lustra com de 1998 fins al 2002 es produeix un descens de la població que repunta mínimament amb el boom immobiliari, però que amb la crisi del 2008 torna a un cicle descendent. La població de la comarca s'ha vist reduïda en el període considerat en un poc més del 10%, passant del 6.400 habitants a poc més de 5.600 en l'any 2014. Allò esdevingut en aquesta comarca representa un clar exponent de les problemàtiques demogràfiques derivades de la disminució de la població i del seu envelliment a causa de l'emigració dels joves cap a les ciutats. Aquesta emigració suposa un èxode de coneixement i de mà d'obra qualificada que dificulta la innovació i la reconversió en altres activitats.

Segons Bernat Martí (2010), les àrees rurals de la província de Castelló envelleixen progressivament, arribant a registrar-se pèrdues d'habitants o estancament amb la particularitat de posseir una estructura poblacional amb poca capacitat reproductora i una baixa natalitat. És el cas de l'àrea concreta escollida i estudiada per nosaltres, formada per les poblacions de Vistabella, Xodos i Atzeneta.

Un altre factor important, com a conseqüència de la crisi iniciada al 2008, és la pèrdua de serveis bàsics. Així doncs, en general, quan un poble perd l'escola, el

consultori mèdic, la farmàcia o l'oficina bancària significa que en poc de temps començarà a perdre població que deixarà de consumir en la carnisseria, en el forn, etc. La inexistència d'una escola provoca, en certes ocasions, la marxada de les parelles; la mancança dels serveis primaris de salut i de farmàcia implica que la gent major no puga mantenir la seua residència tot l'any i, malgrat internet, les oficines bancàries segueixen suposant un servei essencial per a la gent major pensionista.

De la figura 8 també podem deduir indirectament com l'envelliment de la població és superior al 30%. Aquest fenomen té repercussions, tant en l'economia com en els serveis de benestar social, que en un futur hauran de donar cobertura a les necessitats de dependència relacionades amb l'augment de la població d'edat avançada. Açò, per exemple, suposarà un repte per a la xarxa de centres i de recursos destinats a la promoció de l'autonomia i de l'atenció a la dependència de la població major.

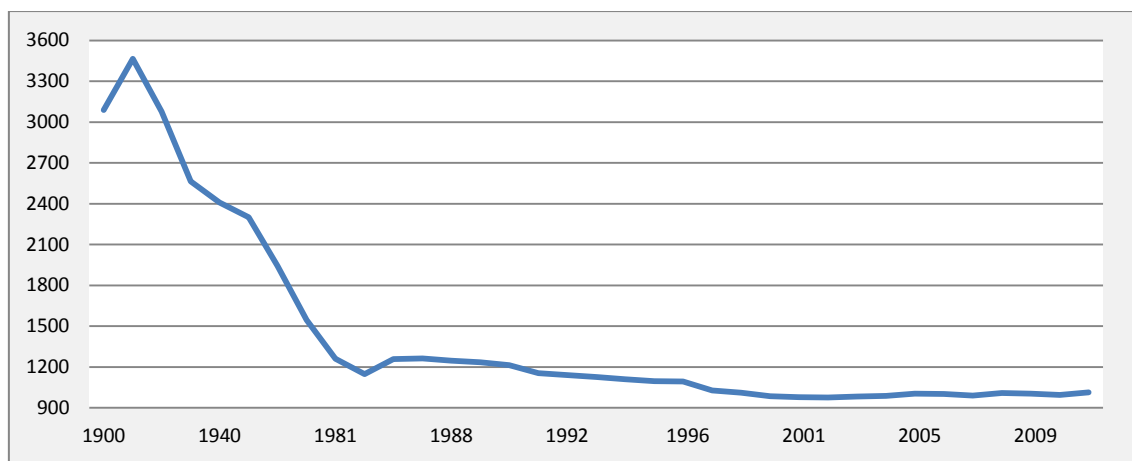
L'envelliment de la població de la comarca que diem, s'aprecia quan es distribueix la població segons grups d'edat (figura 7); així comprovem com la població de L'Alcalatén major de 65 anys suposa pràcticament un terç del total. Aquesta dada resulta significativa tenint en compte que una població es considera envellida quan els majors de 65 anys superen el 16% del total de la població, trobant-nos ací un percentatge del 31%. Per tant, tenim dades suficients per afirmar que ens trobem davant d'una comarca clarament envellida.

En l'altre extrem cal ressaltar el fet que la població jove (menors de 16 anys), només conforma la dècima part de la població. Aquesta situació indica que l'envelliment, ja marcat de per ell mateix, resultarà més greu en un futur.

En l'apartat que desenvolupem a continuació realitzarem una breu anàlisi sobre la situació demogràfica de les Useres en un intent de contextualitzar millor el nostre treball d'investigació. Podem afirmar que les Useres no ha escapat, a l'igual que la resta de pobles de l'interior de la província de Castelló, d'allò que s'ha definit com a crisi del model agropecuari tradicional. Com ja tenim en coneixement, aquest esdeveniment ha tingut conseqüències en l'àmbit territorial, demogràfic, socioeconòmic, cultural i mediambiental. A pesar dels darrers programes europeus de desenvolupament rural (LEADER, PRODER, FEADER, etc.), durant les últimes dècades

els pobles castellanencs de l'interior no han pogut posar fre a l'èxode rural, i han acabat sofrint un descens de població i un posterior envelliment molt accentuats.

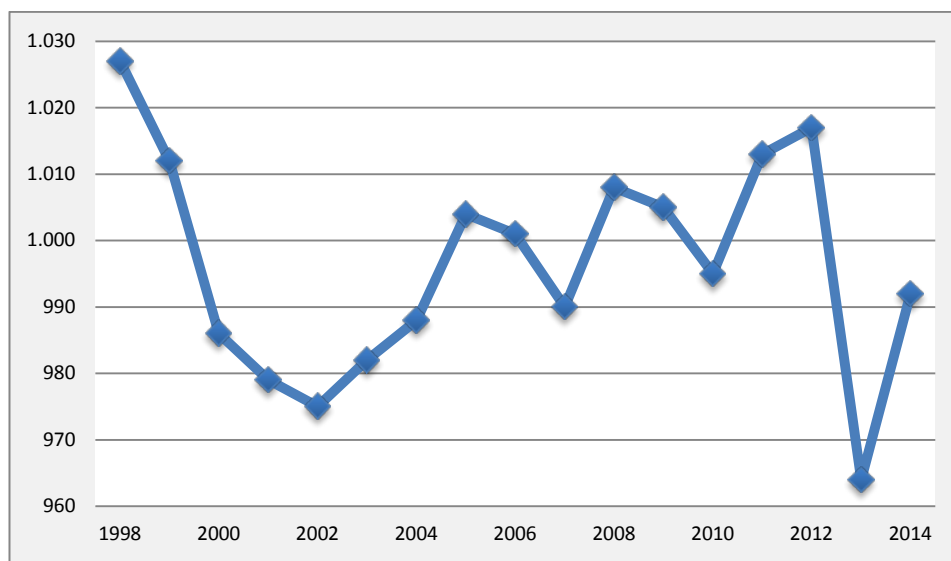
EVOLUCIÓ DE LA POBLACIÓ DE LES USESREA 1900-2011. (Figura 10).



Font: Elaboració pròpia a partir de la revisió del Padrón Municipal del 2014 (INE, 2015).

El municipi de les Useres, si bé ha perdut una mica de població, segueix conservant pràcticament el volum de la població que conservava a l'inici del període pres (figura 10). Amb açò pretenem dir que, mentre que en la comarca es registrava una pèrdua de població del 10%, a les Useres es manté, ja que, la reducció observada no arriba al 2%. Aquesta estabilitat demogràfica es deu a diferents factors: el primer es refereix a què gran part de la població en els últims 20 anys ha trobat feina en el clúster de L'Alcora (districte industrial de la ceràmica). El segon factor remarcable és què molta gent en els últims anys ha adquirit un habitatge, i s'ha empadronat en el poble per tal d'eixir en el pelegrinatge. De fet, si s'observa la gràfica en el període del boom immobiliari (anys 2000), assistim a un augment considerable de la població. Però tota aquesta estabilitat, com anirem constatant al llarg de la nostra investigació, està en procés de canvi, atès que la crisi de 2008 i els expedients de regulació d'ocupació han proliferat en els últims anys.

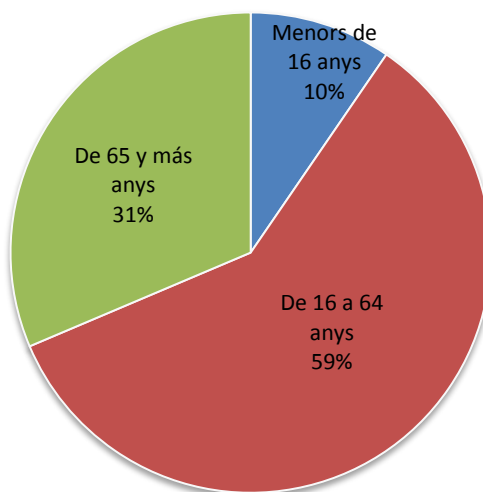
EVOLUCIÓ DE LA POBLACIÓ DE LES USERES (Figura 11).



Font: Elaboració pròpia a partir de la revisió del Padró Municipal del 2014 (INE, 2015).

En quant a la distribució per grups d'edat, les Useres sí que reproduceix la tendència general vista a la comarca, és a dir, un terç de la població és major de 65 anys, mentre que menys d'una de cada deu persones és menor de 16 anys (figura 11).

DISTRIBUCIÓ DE LA POBLACIÓ MUNICIPAL DE L'ALCALATEN, ALT MILLARS I ALT MAESTRAT SEGONS GRANS GRUPS D'EDAT (Figura 12).



Font: Elaboració pròpia a partir de la revisió del Padró Municipal del 2014 (INE, 2015).

A l'interior del País Valencià, la immigració laboral provinent de l'Est d'Europa i de Sud-Amèrica ha alterat substancialment aquesta caiguda de població a la qual ens referim. Paral·lelament s'ha produït un altre procés migratori de caire residencial o saludable per part de les persones de la tercera edat provinents del nord d'Europa, principalment d'Alemanya i de Regne Unit.

Emperò, no podem refiar-nos-en totalment. Degut a la crisi econòmica de 2008 molts dels immigrants, als quals fèiem referència en el paràgraf anterior, han optat per tornar al seu país d'origen. Fixant-nos en les dades del Padró Municipal podem concloure que més d'un 70% dels nous habitants han retornat. Segons aquestes noves xifres, podem establir un símil amb les dades de les què gaudíem en les dècades dels anys 60 i 70. Amb tot, podem seguir comptant amb la presència dels immigrants residents per a tractar de compensar aquesta despoblació actual. Aquesta població és demandant potencial de serveis i contribueix, així, a reactivar l'economia local.

Un altre factor que pot compensar el fenomen de la despoblació, i que hem constatat en el nostre treball de camp, és la presència de neorurals, especialment en les zones de masos en diferents municipis de la comarca de L'Alcalatén, qüestió que ha sigut assenyalada per Hernández (2004). Antics habitants de les zones rurals, els seus descendents o simplement nouvinguts han recuperat velles construccions i propietats al llarg del territori valencià, tant a la costa com a l'interior. Aquesta mena de presa de consciència rural naix de la mà de la major consideració mediambiental i patrimonial del paisatge i el món rural, així com, de la facilitat dels desplaçaments (Hernández, 2004).

2.3 SITUACIÓ ECONÒMICA I MERCAT DE TREBALL

Malgrat que la crisi de 2008 ha suposat una situació econòmica molt negativa en les zones de costa i en les zones industrials de la província de Castelló, l'estructura econòmica de l'espai rural en el què nosaltres ens hem centrat, és producte d'una dinàmica anterior a la crisi esmentada.

Tal i com han demostrat diversos autors (Alberich *et al.*, 2008) durant les dècades dels anys 60 i 70 del segle XX, es va produir un fort procés d'industrialització, de desenvolupament turístic i de creixement immobiliari, així com, de consolidació i d'expansió de les infraestructures viàries a les ciutats del litoral que, coincidint amb la llarga crisi de l'agricultura tradicional i comercial de les comarques interiors, no

trobava l'adequat acomodament en el nou marc de producció capitalista. Aquest fet va propiciar allò que s'ha conceptualitzat des d'una òptica interdisciplinària en l'àmbit de les ciències socials com *èxode rural*: un intens i massiu transvasament dels excedents de mà d'obra de l'interior cap al litoral. Aquest fet social, econòmic i demogràfic, va colpejar de manera intensa a les comarques de l'interior de la província de Castelló, donant lloc a una diàspora de joves emigrants a les ciutats que es perdura fins l'actualitat, tot i que actualment avui no siga per a treballar en les fàbriques o en el servei domèstic, emperò, sí per estudiar o per a buscar feina qualificada. Aquesta emigració del camp a la ciutat va suposar l'abandonament massiu dels pobles rurals. Els pobles més mortificats de L'Alcalatén per aquesta despoblació foren els més septentrionals: Vistabella, Xodos, Benafigos, Atzeneta, les Useres i Costur.

Com a factors ideològics i culturals que afavoriren aquesta fugida a les grans urbs se cita amb freqüència un sistema de valors que denigrava el món rural i l'identificava amb un món inculte i tancat. Un exemple contemporani d'allò que va passar entre la dècada dels anys 50, 60 i 70 són les pel·lícules de de Paco Martínez Soria i Alfredo Landa, on es projectava un home rural mancat d'intel·ligència, producte de l'autoodi rural que sorgia com a conseqüència de l'entrada en un societat industrial i de consum. Aquesta cultura de la nova societat de consum, i de la precarietat econòmica dels pobles de l'interior, va funcionar a modus de sistema d'assegurança 'antitornada' quan a les ciutats receptores, poc dotades, poc planificades urbanísticament i en procés de vertiginós creixement, les condicions de vida dels rurals emigrats, tant en les fàbriques com en els barris, eren de denigrant qualitat.

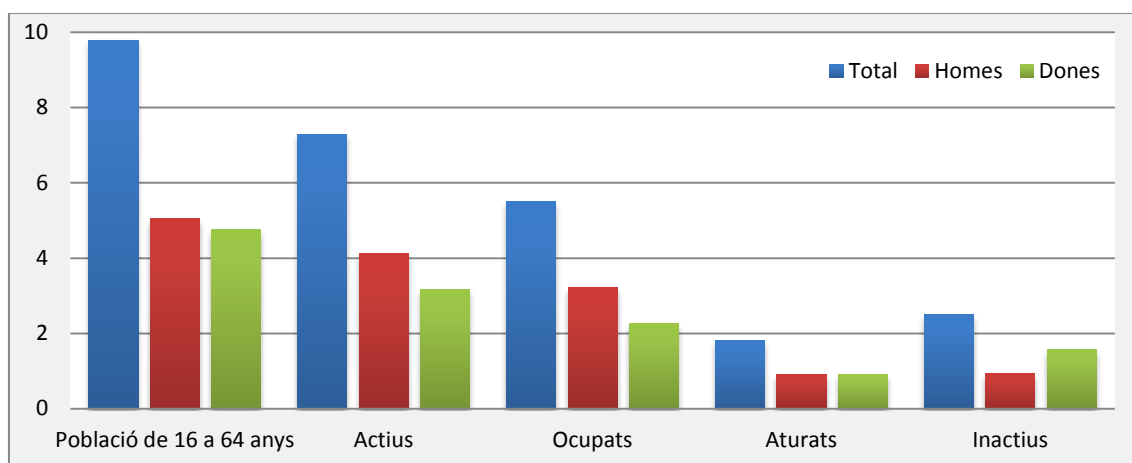
Com a resultat d'aquesta dinàmica socioeconòmica es produeix un desigual impacte del desenvolupament capitalista en àrees territorials contigües. En unes es va produir la urbanització, el creixement demogràfic i econòmic; en altres, com la zona nord de L'Alcalatén, va arribar la crisi demogràfica i l'estancament productiu.

Aquesta dinàmica ha configurat una província de Castelló instal·lada en un desequilibri territorial radical (Alberich *et al.*, 2008) : 23 municipis concentren el 91% de l'activitat econòmica de la província; en menys del 20% del territori resideix més del 80% de la població i de l'activitat econòmica i de serveis, que es congrega a l'entorn de la costa i les autovies. S'han construït autopistes, atapeïdes les unes respecte a les altres, de vegades zones d'òptima producció cítrica s'abandonen cada any per la

perspectiva de destinar-les a l'especulació immobiliària. Així, en el desenvolupament de la província de Castelló s'han produït desequilibris territorials i s'han concentrat els recursos i les activitats econòmiques seguint la línia de la costa: Vinaròs, Benicarló, Castelló, Almassora, Vila-real, i la Vall d'Uixó entre altres localitats; concentració a què es va afegir el fet de disposar de millors vies de comunicació (autopista, carretera nacional i ferrocarril), serveis sanitaris, educatius, etc.

Segons el Grup d'Estudis Rurals de la UJI, en l'actualitat encara ens trobem amb un pronunciat binomi rural-urbà, interior-costa. Però malgrat aquest diagnòstic negatiu, s'han produït actuacions que contribueixen a frenar la despoblació i a augmentar el desenvolupament econòmic de les zones d'interior. Citem el cas de la autovia CV-10, la qual ha contribuït a consolidar població en localitats com Eslida, Artana, Borriol, i la Pobla Tornesa, entre altres, o dotar de serveis que suposen un atractiu o un al·licient per a la població, al mateix temps que generen llocs de treball. Aquesta autovia, sens dubte, ha contribuït a evitar o a minorar els desequilibris territorials, apropant a poblacions molt apartades com són Vistabella o Xodos a l'eix Castelló-València. Per començar la nostra anàlisi socioeconòmica hem centrat la mirada en el comportament de la població activa. Llavors observem com la població activa i ocupada és superior en els homes, mentre que l'atur afecta per igual en funció de sexe.

POBLACIÓ 16 A 64 ANYS SEGONS RELACIÓ AMB ACTIVITAT ECONÒMICA PER SEXE DE L'ALCALATÉN (Figura 13).

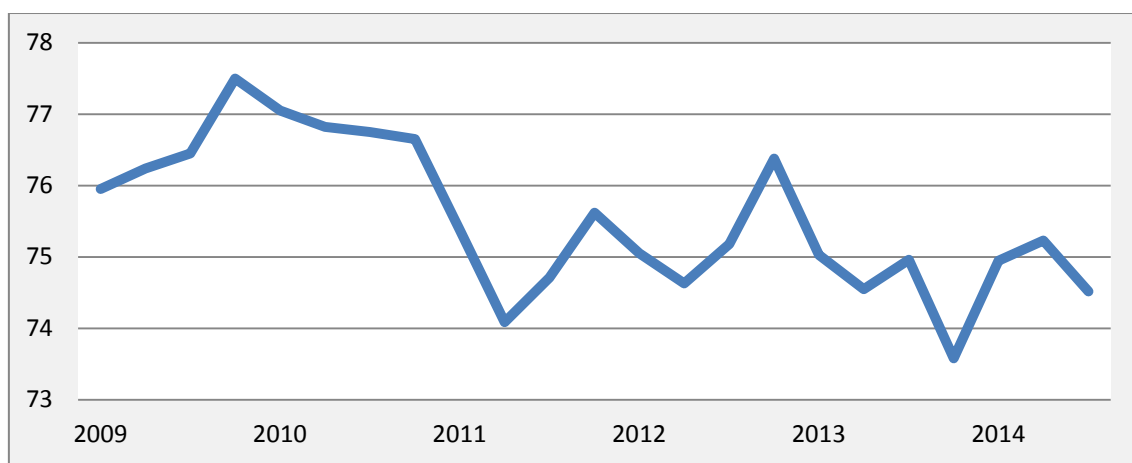


Font: Conselleria 'Economia, Indústria, Turisme i Ocupació (Any 2014).

Com podem constatar la figura 12, la inactivitat afecta en major mesura a les dones i açò s'explica per la seua menor ocupació degut a una qüestió de gènere, ja que són elles qui han sigut expulsades del mercat de treball o no han accedit al propi. A més, cal destacar que es produeix una major taxa d'envelliment entre la població femenina. Doncs, podem afirmar que com la majoria de la població ocupada treballava en el districte industrial de la ceràmica, amb l'arribada de la crisi el fenomen de l'atur ha condemnat els dos sexe per igual.

Després de dos anys de crisi, cap a l'any 2010, observem una baixada en la taxa d'activitat degut principalment a dues raons: l'envelliment de la població i l'expectativa negativa de no trobar feina. Açò suposa l'eixida fora de la comarca en recerca de feina, amb la qual cosa hi ha un trasbalsament de població activa a zones urbanes.

EVOLUCIÓ TAXA D'ACTIVITAT DE 16 A 64 ANYS. L'ALCALATEN (Figura 14).



Font: Conselleria d'Economia, Indústria, Turisme i Ocupació (Any 2014).

Tal i com s'observa a la figura 13, des del 2009 ve produint-se una baixada en l'activitat. Aquesta baixada està relacionada amb, primer, la caiguda del sector de la construcció, el qual ha provocat que l'activitat econòmica en el sector de la segona residència, molt important en la zona de Vistabella, Xodos, Atzeneta i les Useres, caigués de manera estrepitosa. I segon, està relacionada amb la disminució de carrega de feina al sector ceràmic.

El repunts en l'activitat, segons el diagnòstic dels ADOL, són diversos: en gran part, causats pels Plans d'Ocupació Local finançats pel Fons Social Europeu (FSE), però també per les diferents associacions de ramaders i d'agricultors, en forma

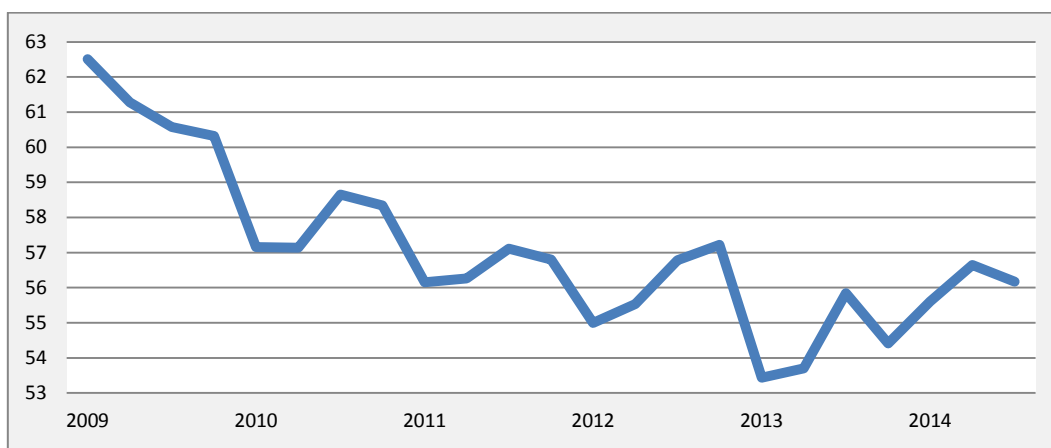
principalment de cooperatives, que s'han creat per al conreu i per a la comercialització de productes autòctons. De fet, en el territori de l'Alcalatén s'ha fet un esforç per modernitzar i enfortir a nivell tècnic tot el sector agrícola, així com, millorar les xarxes de comercialització. Un exemple d'aquestes actuacions són les nombroses fires de productes endògens de la ramaderia i de l'agricultura que hi ha durant tot l'any a la comarca. Destaquem especialment les de Vistabella on s'ha exercit un treball impressionant de promoció de productes com els bolets, la tòfona o la pataca (creïlla en la variació dialectal del nord de Castelló).



Foto (5). Cartell Jornades de la Tòfona Vistabella. Font: Ajuntament de Vistabella.

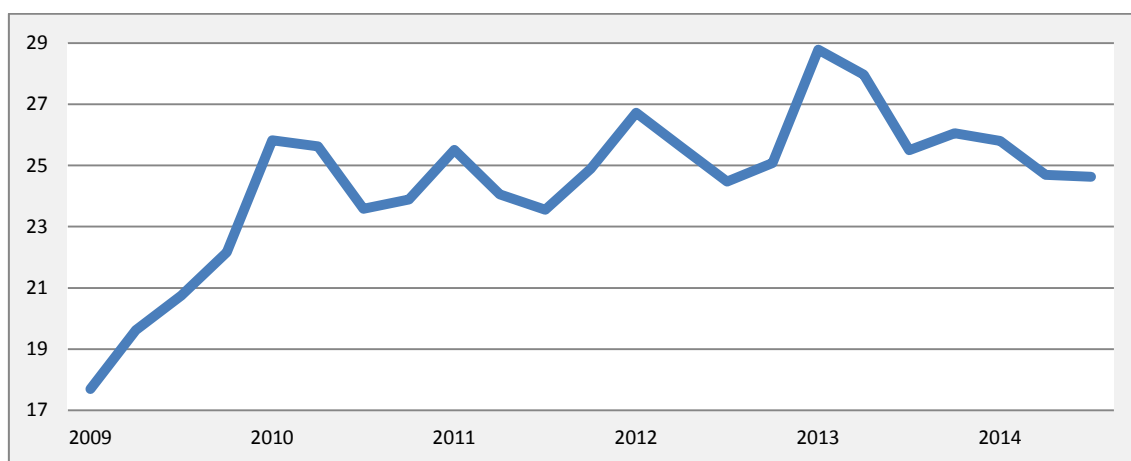
Malgrat aquestes actuacions encara queda molta feina per fer i, com podem apreciar en la següent figura (14), la situació de l'ocupació no és positiva. Entre la crisi de la construcció i de la ceràmica, la comarca en ella mateixa ha perdut gran part de la seua massa de treballadors. A tot açò devem sumar-li la crisi crònica del medi rural, obtenint un resultat molt negatiu pel que fa a l'ocupació comarcal. Entre l'any 2009 i l'any 2014 la taxa d'ocupació s'ha vist reduïda en quatre punts. La caiguda, malgrat els repunts estacionals, és constant principalment deguda al tancament de fàbriques de ceràmica i a la caiguda en el sector de la construcció.

EVOLUCIÓ TAXA D'OCUPACIÓ DE 16 A 64 ANYS (Figura 15).



Font: Conselleria 'Economia, Industria, Turisme i Ocupació (Any 2014).

EVOLUCIÓ TAXA D'ATUR POBLACIÓ 16 A 64 ANYS (Figura 16).



Font: Conselleria 'Economia, Industria, Turisme i Ocupació (Any 2014).

Observem una correlació entre la disminució de l'ocupació i de l'atur. En la figura 15 on s'observa com durant l'any 2009 l'atur representava poc més d'un 17%, experimentant un augment fins arribar a una taxa del 25%. Amb açò pretenem mostrar com afecta a una de cada quatre persones en edat de treballar, una dada greu per les seues implicacions demogràfiques i socials. En l'any 2013 s'arriba a tocar sostre però també s'aprecia una gairebé imperceptible baixada; emperò, resulta evident l'estancament del atur, la taxa del qual es manté superior al període anterior a la crisi.

Els homes joves pateixen menys atur, tot fixant-nos en el grup d'edat comprès entre els 25 i els 44 anys. És a dir, l'atur presenta una incidència molt superior entre les

dones, concretament de 10 punts més. Pel que fa a l'altre tram d'edat, a partir dels 44 anys, les diferències entre sexes es redueixen considerablement, emperò, l'atur afecta ambdós sexes amb taxes superiors al 20%, sent els homes el grup més afectat.

Per sectors d'activitat, segons dades del INE, la distribució de l'atur registrat presenta una distribució on el major nombre de demandes d'ocupació es realitzen per al sector serveis, que concentra la meitat del total de persones registrades com a demandants d'ocupació. Li segueix la indústria, sector al qual demanen ocupació dues de cada deu persones aturades. En resum, podem afirmar, inequívocament, que aquest augment d'atur en la indústria és un reflex de la disminució de la producció al sector ceràmic. Òbviament, la construcció és un sector que en el medi rural no ha patit tant el "boom" i per consegüent, tampoc hi ha una caiguda espectacular de l'ocupació. Per últim, l'agricultura, un sector en crisi permanent, cada vegada menys intensiu en mà d'obra, concentra una demanda relativament menor d'atur, si la comparem amb els altres sectors.

2.4 SECTORS ECONÒMICS

2.4.1 Un sector agrari viu i competitiu

El sector agrícola de l'Alcalatén és majoritàriament de secà, més enllà de les hortalisses cultivades per a casa. Com ocorre en altres comarques de secà, s'ha patit i se segueix patint l'ajust estructural incomplet del sector agrícola valencià (Honrubia, 2009:206 en Soler, 2009). Un model que, segons Honrubia, ha conduït a una agricultura minifundista, amb alts nivells de parcel·lació, a temps parcial, amb elevada salarització i important envelliment de la població.

A pesar que en L'Alcalatén podem trobar aquest factors, no menys cert és que, pel tipus de conreus, probablement s'haja originat una tendència a la concentració i haja menys parcel·lació que en altres zones del País Valencià. A més a més, malgrat eixe abandonament de terres, l'envelliment i l'agricultura a temps parcial, es tracta d'un territori pioner perquè ha aconseguit mantenir un sector amb uns nivells de qualitat i de competitivitat importants. Açò és degut, especialment, a un procés de professionalització i de modernització de les cooperatives agràries. Un cas concret d'açò és el Grup INTERCOOP que ha millorat les xarxes de comercialització i li ha atorgat un valor afegit als productes de les terres de Castelló.

L'espai agrari es divideix en un part alta, Xodos i Vistabella, on ha sobreviscut el conreu de productes agrícoles d'alta muntanya com el cereal o la *pataca*, així com la ramaderia ovina i bobina. A la part baixa, on s'emplaça el típic agro-paisatge de secà: olivera, ametller, garrofera, fruiters de secà, vinya i una ramaderia extensiva ovina i intensiva (especialment el sector porcí).

Cal destacar en les Useres, el creixement i l'evolució espectacular del sector vinícola. S'ha passat de tenir el tradicional seller de la cooperativa local, a l'existència de sis bodegues, creant llocs de treball directes i indirectes per al municipi. Gràcies al conreu de vinya i a la comercialització en la població de les Useres, s'ha produït una modernització i un desenvolupament estratègic en aquest sector.

Una altra exemplificació de dinamisme i de promoció de la agricultura local és el municipi d'Atzeneta del Maestrat, que ha aconseguit donar-li eixe valor afegit i comercialitzar els productes transformats artesanals que se'n deriven de tant de l'agricultura com la ramaderia. Productes com el torró i el massapans de fabricació artesana no sol han aconseguit renom, sinó que han aconseguit obrir-se una escletxa de mercat més enllà de les fronteres valencianes. El mateix ha passat amb l'oli d'Atzeneta. Segons l'ADOL i els diferents agricultors amb els que hem parlat, és un dels productes agrícoles locals de més qualitat, perquè la seua recol·lecció es realitza de forma manualment i directament passa al molí. Aquest sistema local fa que el fruit estiga molt sa i per tant la qualitat de l'oli siga immillorable.

Amb un intent per cloure aquest apartat agrari, hem d'assenyalar que, de la mateixa manera que ocorre als Ports o al Maestrat, l'espai rural encara segueix sent agrari malgrat el fenomen de la desagrariització. El problema és que la transformació del producte es realitza fora del territori rural (Alberich *et al.*, 2008). Una solució possible és que el medi rural sàpiga aportar la seua principal arma, que és la de comptar amb la matèria primera, i poder desenvolupar més anelles en la cadena de producció, sobretot en la d'elaboració i venda que és aquella en què s'incorpora el preu i s'obtenen els majors beneficis. En aquest sentit, a L'Alcalatén s'han fet esforços per corregir aquesta dificultat per a completar en el territori el cicle productiu.

Com ja hem pogut fer implícit en els paràgrafs anteriors, l'agricultura de les Useres destaca per ser de secà. Per tant, trobem ametllers repartits per un 59% de la superfície conreada, oliveres distribuïdes per un 21% i per últim amb el 20% trobem les

garroferes, especialment en la zona sud de la comarca. D'una altra banda, contem amb 1,4% de cereal, un 0,3% d'hortalisses i finalment, un 0,1% de raïm (aquest últim en augment, tant en quantitat com en qualitat).



Foto (6). Camp de vinya i vi amb denominació d'origen de les Useres/Alcalatén. Font: quebodega.es

Segons Tena (2008), l'abandonament progressiu de la terra és una realitat més que tangible en l'agricultura. Açò suposa unes externalitats negatives, sobre tot, el risc d'incendis per augment descontrolat de la massa forestal. Els beneficis que es puguem obtenir d'aquest sector no resulten gens rendibles i açò no juga a favor a l'hora de retindre a la població.

2.4.2 El sector serveis

Aquest sector ha estat en els darrers anys el motor de l'economia local i comarcal en qualsevol territori rural, no sent l'Alcalatén una excepció. Respecte als serveis públics que, sens dubte, ajuden a fixar població i a l'activació del consum local, cal fer palès com en els últims anys, gràcies al Fons Social Europeu, han augmentat els Programes d'Ocupació Local per tal de cobrir necessitats urbanístiques, forestals i socials. Aquests programes d'ocupació, ja siga en forma d'EMCOR, EZOINT, Tallers d'Ocupació o Escoles Taller, han sigut un revulsiu per a l'ocupació de dones i de joves.

Dintre del sector públic, destaquem un nou jaciment d'ocupació com ve a ser el relatiu als serveis d'atenció a la dependència, concretament el Servei d'Atenció Domiciliària (SAD). A través d'aquests s'ha contribuït a fixar al territori a la població

major, aquella que consumeix en el xicotet comerç del poble. En el sector privat, és clar, destaquen els comerços de proximitat (els forns i les carnisseries) i altres on podem trobar productes de neteja o d'higiene els quals han anat disminuint a causa de la crisi, excloent Atzeneta que si que consta d'un supermercat. Restaurants, hostals i cases rurals, per la seua banda, s'han consolidat també gracies al turisme.

2.4.3 El turisme rural: un sector consolidat i professional

Front a aquesta situació de *crisi permanent*, L'Alcalatén, i molt especialment l'espia rural objecte del nostre estudi, va començar a fer una transició d'una economia agrària cap a una economia de serveis aprofitant les noves tendències, en la quals el pes del sector turístic ha anat assolint progressivament força. No obstant això, com ha assenyalat López (2001), en la majoria dels casos els resultats no són els desitjats donada l'absència de processos que redefiniren en el seu moment la funcionalitat del medi rural en el marc d'una societat mes globalitzada i altament competitiva. Tot açò aguditzat per processos espontanis d'activitat turística, que no solament no s'integren en el territori, sinó que incideixen en la desvertebració del mateix, en considerar el turisme com una alternativa i no com un instrument que facilite el nou marc de desenvolupament (López, 2001).

Al llarg del nostre treball hem comprovat com la zona estudiada per nosaltres formada per l'eix Vistabella-Xodos-Atzeneta-les Useres-Costur-Llucena, ha encetat eixa fase de transició on s'ha passat d'un turisme d'acampada i d'estiu a un turisme rural (esportiu i cultural) de tot l'any, arribant a nivells molt avançats com és el cas de Vistabella. Malgrat els esforços de la societat civil i de les ADOLs, la feina de dur a terme aquesta reconversió no ha sigut un camí fàcil. A principis de la dècada del 2000, López (2001) feia un diagnòstic on els recursos territorials turístics de les àrees rurals s'havien oferint de forma espontània o passiva, amb la qual cosa no s'integraven d'una manera adequada en el pretès «producte turístic». Açò, en part venia donat per l'excessiva generalització del component espacial aplicat tradicionalment per l'administració als espais turístics valencians (Llibre Blanc del Turisme de la Comunitat Valenciana, 1990), i que en el cas de la província de Castelló, aquesta es distribueix només en dues àrees turístiques, la Zona 1 (Castelló litoral) i la Zona 2 (Castelló Interior) afeblint d'aquesta manera les potencialitats dels diferents productes-mercat.

Davant d'aquesta situació han sigut, tant els alcaldes decidits com les ADOL, les que han caminat d'un manera coordinada per corregir aquestes debilitats en la planificació estratègica turística. Cal posar l'accent en uns aspectes on per a nosaltres resulta molt important la transferència entre l'esfera acadèmica i l'esfera, els canvis en el desenvolupament d'aquest sector. Aquells recursos que en el seu dia eren potencials, ara són reals, perquè s'ha treballat en la creació d'una oferta activada i integrada per crear un producte turístic atractiu i competitiu.

En els darrers anys, malgrat que el plans de desenvolupament rural per banda de la Generalitat no han contribuït a consolidar un model propi de turisme rural, sí que s'ha produït una estructuració organitzativa dels recursos en el marc d'un sistema turístic comarcal, en el qual les ADOL han tingut un paper fonamental. Perquè han sigut aquestes les que han contribuït a escala territorial a crear una xarxa d'infraestructures turístiques (senyalització, equipaments, complementarietat, etc.).

Respecte al grau d'explotació dels hostatges rurals tant en termes d'ús com de renda, era baix fa 10 anys, però, a poc a poc les cases rurals han passat a ser gestionades per emprenedors com una empresa, és a dir, de manera professional i no tant sols com un complement de rendes o per augmentar els ingressos degut a les subvencions. En aquesta última dècada podem afirmar que sí s'ha creat una xarxa de cases rurals al *territori pelegrins* (Alcalatén-Alt Maestrat-Alt Millars) competitiva i estable durant tot l'any.

Fins al moment, no s'ha pogut fer cap ordenació ni planificació dels recursos per àrees funcionals turístiques sobre la base dels municipis amb major potencialitat turística i al predomini de les diferents categories, tal com va plantejar López (2001) en els seus diagnòstics sobre els recursos turístics. Aquesta ordenació i ponderació estratègica dels recursos, que no s'ha fet per manca de voluntat política segons els testimonis entrevistats, haguera facilitat la configuració de vertaders «productes turístics» i per tant, revestit positivament tant en la conservació i preservació dels recursos com en la dinamització.

Com a experiències innovadores en aquest sector, cal anomenar l'aparició de tendes especialitzades en esports de muntanya i aventura en la pròpia comarca: una a Atzeneta i una altra en Vistabella. Amb l'augment per l'afició als esports de muntanya, especialment a les curses de muntanya, un grup d'emprenedors va veure

un nínxol de mercat en apropar el producte a la mateixa muntanya, i està sent tot un èxit.



Foto (7). Casa Rural en antic mas al terme municipal de les Useres. Font: Comunitatvalenciana.com

El sector serveis concentra la majoria de la població ocupada en diferents activitats econòmiques de les Useres. En els últims anys és el sector que més gent ha absorbit. Com a dada a destacar, de 142 llocs de treballs nous, 97 pertanyien a aquest sector. Com en altres pobles de l'interior existeix una xarxa de xicotets comerços d'alimentació per abastir a la població, sense oblidar les dos perruqueries. Destaquem l'oferta d'hostaleria i d'allotjament, especialment de cases rurals (59 places), que ha anat augmentant a causa de l'atractiu natural per als senderistes de la Ruta dels Pelegrins, i l'expectació que suscita l'esdeveniment cultural i religiós dels Pelegrins de les Useres. Un repte important és com desestacionitzar aquesta demanda concentrada en abril.

2.4.4 Indústria i Construcció

Més enllà del clúster de la ceràmica de L'Alcora, a les Useres, gràcies al PGOU de 2008 es va planificar sòl industrial per tal de poder construir un polígon i augmentar la diversificació econòmica. Fins fa poc, l'única opció per a la població activa era baixar a treballar a les fàbriques de l'Alcora, la Vall d'Alba, La Pobla de Tornesa o Cabanes. Tanmateix, la construcció ocupa a un important nombre de treballadors, especialment en el sector de la rehabilitació d'habitatges. Amb l'aprovació del PGOU es volia

descongestionar i expandir el nucli urbà amb la finalitat d'augmentar el sostre total de població del municipi i, fins a cert punt, s'ha aconseguit.

2.4.5 Sector mobiliari: la dimensió residencial de les Useres

En termes de salut demogràfica, disposem de la suficient evidència per afirmar que les Useres encara no està mort atès l'alt percentatge d'unitats familiars joves amb fills que encara hi habiten al poble. Malgrat l'optimisme de la xifra, actualment les noves parelles descendents de les Useres que contrauen matrimoni, ço és les noves famílies que s'estan formant, no es queden a viure al poble. La raó fonamental que es registra com a motiu d'aquest nou èxode és, per una banda, l'encariment de l'habitatge. Les cases del poble són massa cares i, a sobres, deuen reformar-se. A més a més, hem de remarcar eixe valor afegit del qual disposen degut a la seua localització. Pràcticament no es troben noves construccions a preus assequibles per a les parelles joves assalariades. Una altra dificultat que no podem deixar de la mà és la relativa a la proximitat dels serveis que van associats a la grandària demogràfica del poble. Açò juga en contra per a què una parella prenga la determinació d'establir-se al poble. El fet que hi habiten pocs adolescents, provoca que aquest col·lectiu d'escolars es vega abocat a desplaçar-se a un poble que tinga Centre d'ESO, cosa que ja suposa un trastorn. Un contratemps que no deixa de tenir-se en compte a l'hora d'emprendre un projecte de vida familiar en un lloc. En els últims anys a les Useres s'ha registrat un increment dels neoresidents temporals els quals sovint són descendents del poble i han reformat la casa dels seus familiars per tal de poder gaudir d'aquesta en qualitat de segona residència els caps de setmana o durant les vacances. Fins i tot, s'arriba a detectar una saturació d'aquest model de segona residència i, per contrapartida, es reclamen habitatges de nova planta. Aquest últim fenomen pot vindre motivat, en part, pel boom dels Pelegrins que ha tingut cabuda en els últims deu anys portant com a conseqüència l'esgotament de les cases velles per a reformar, arribant al punt de no quedar quasi i les que queden, lògicament, són molt cares. Adoptant una visió futurista, seria convenient realitzar una previsió sobre els nous plans d'ordenació urbana i adaptar la nova construcció d'habitatges a l'estructura del poble amb la finalitat que no resulte alterada la imatge actual de les Useres.

La situació geogràfica de les Useres, degut a la millora en les vies de comunicació efectuada en els darrers anys i l'ús generalitzat del cotxe entre la població, esdevé pròxima en termes d'espai-temps, tant dels nuclis industrials del voltant, com del propi Castelló on es localitzen els serveis més especialitzats. Les Useres constitueix la frontera d'eix procés de contraurbanització que també s'està començant a donar en l'entorn rural més pròxim de Castelló ciutat. L'autovia que desemboca en Borriol constitueix l'artèria que actualment connecta ràpidament la ciutat i la seua àrea periurbana amb les comarques de l'interior entrant pel sud, per l'oest amb l'Alcalatén i seguint cap al nord, amb l'Alt Maestrat i Els Ports.

Si ens els anys vuitanta proliferaren els habitatges unifamiliars d'adossats en les àrees periurbanes, en els pobles i en aquells termes més pròxims a les ciutats; a mesura que el creixement urbanístic i industrial augmenta, la gent amb més poder adquisitiu es desplaçarà cap aquestes fronteres del secà més properes a la ciutat. A Castelló, la concentració de la indústria en algunes de les poblacions més pròximes com venen a ser (Almassora, Villarreal i Onda); ha dibuixat un cinturó industrial que penetra, quasi, dintre del nucli urbà pel sud, quedant separades els habitatges del polígon, per una sola via d'entrada cap a la ciutat. Per l'oest, la circumval·lació que serveix de nexa d'unió per a enllaçar el sud amb el nord i seguir la nacional-340, fa a la vegada de barrera perquè expulsa la urbanització cap als pobles de l'oest. El nord està atapeït per les tradicionals segones residències de Benicàssim. I cap al nord-oest, pròxims al desert de Les Palmes, l'habitatge de nova construcció resulta extremadament cara. A part, és propici començar a salvar una orografia muntanyenca. Per tot açò si continua l'expansió de la ciutat tot baixant els preus del nou habitatge exterior, la tendència del futur apuntarà cap al trasllat d'un sector de població cap aquestes fronteres de l'interior.

Actualment un pis a Castelló, o en algun poble pròxim, resulta més barat que el fet d'adquirir un nou habitatge a les Useres. No obstant, aquesta tendència pot mutar en cas que el poble desitge aprofitar-se'n de la seua situació privilegiada en el nou context d'itinerància espacial entre l'espai rural i l'urbà.

No podem qualificar les Useres d'un municipi massificat. La reforma i la nova construcció d'habitatges junts no apleguen a formar ni la quarta part del que s'ha concentrat a altres zones rurals del País Valencià. Ni la quantitat de visitants al poble ni

la vinguda de neoresidents conformen encara, corresponent amb els nostres desitjos, l'asfixiant situació que ja es fa palès en altres zones. Ens aferrem al procedir per la construcció nous habitatges, seguint al peu de la lletra els criteris de sostenibilitat urbanística, que li atorguen al poble un caràcter residencial obert a nous habitants que, ara per ara, no té ni per als nous residents, possiblement amb una capacitat adquisitiva alta, ni per a les noves unitats familiars joves, on algú dels dos sol treballar en alguna fàbrica dels pobles industrials del voltant. Per tot açò que anem esmicolant, se'ns ocorre plantejar que els nous habitatges podrien anar orientades, tant a residents temporals, com a famílies o persones que tinguen el desig d'instal·lar-se per a tot l'any, fent del poble la seu llar permanent.

Amb açò pretenem dir que pot acomplir la funció de poble dormitori, per una banda, de l'Alcora ja molt massificada on els lloguers són molt alts, i per l'altra, respecte cap a la zona industrial de baix Vilafamés-Borriol. En aquest estudi s'han comptabilitzat 400 cases de poble deshabitades de les quals encara no s'ha tret el compte de quantes d'elles són corrals. Una part important d'aquests habitatges podria ser destinada a l'ús residencial per a visitants, sense eixir-nos-en del nucli antic del poble, com ja s'està fent a Morella des de fa un temps. Si es poguera trobar una fórmula de finançament col·lectiu que facilités als seus propietaris la seua reforma, les Useres disposaria de més allotjaments. El major obstacle detectat per a la reforma d'aquests habitatges fa referència a la relació existent entre la disposició del capital econòmic, la freqüència amb la què els amos van al poble i les dificultats tècniques-urbanístiques per a la reforma. Malgrat aquestes dificultats ja s'han començat a donar al poble iniciatives en aquesta línia. Persones que veien que anaven a tindre una casa sense gastar i en compte de deixar perdre-la han decidit invertir en ella per a després traure un rendiment.

Una altra característica urbanística positiva que té el municipi, és que així com en altres poble propers, les granges d'animals, en especial les porcines, produeixen externalitats negatives, a les Useres no hi trobem aquest problema.

Actualment a les Useres això de moment està controlat, a més a més, amb la implantació del PGOU del 2008, s'han organitzat i diferenciat, clarament, els espais productius dels espais recreatius o socials.

Una zona de la que no hem parlat fins ara, i suposa en termes demogràfics quasi un quart de la població del municipi, són les diferents agrupacions de masos que hi ha al voltant de les Useres. Aquests mini barris locals, sempre han estat un poc marginats de la vida social al poble i per suposat també foren víctimes en el seu dia de l'èxode rural durant els anys de desenvolupament industrial. Però ara reapareixen com uns microespais relativament pròxims als nuclis urbans, utilitzats com a cases de camp per la gent que un dia se n'anà a treballar als centres industrials. En l'àmbit del turisme rural, es fan servir com amagatalls privilegiats on poder desplegar múltiples activitats: esportives, activitats d'exili espiritual, de descans, etc. Llavors si es vol fer de les Useres un espai més agradable als ulls dels nous residents i visitants fa falta una inversió en infraestructura, que accentue la seua bellesa rústica, i el projecte com un lloc que convida tant a ser explorat i trepitjat pels turistes com a ser el racó elegit per una família on residir tot l'any. Per a atraure a un turisme familiar i juvenil fa falta una reforma de les instal·lacions esportives i la creació de nous espais recreatius per a xiquets.

Actualment en el poble no s'ha instal·lat un enllumenat que ens convida als seus racons més atractius. Fins fa relativament poc de temps, no gaudíem de la presència de senyalitzacions, referents al seu patrimoni arquitectònic, típicament rurals, pròpies d'un poble com aquest en el qual trobem les seues fonts, els seus llavadors o el seu antic molí d'oli. Hem constatat que els agents econòmics que tenen una visió projecció turística senten aquesta necessitat de restaurar aquest patrimoni.

Però si anem més enllà del significat aparent d'aquest discurs, hi trobarem un patrimoni infravalorat, desatès i condemnat a l'obscuritat. Tots aquests adjectius mantenen una congruència amb eixe arraconament i amb eixa falta d'autoestima d'allò rural durant tot el període de desenvolupament industrial dels últims trenta anys, tal i com hem anat explicant. Aquesta particularitat ha perjudicat al lliure desenvolupament dels pobles del nostre país. Ara, amb el nou context on "allò rural està de moda" en termes de consum, es posa a l'abast una doble oportunitat. D'una banda, augmentar l'autoestima dels autòctons, tot reconciliant-los amb els seus orígens, i, al mateix temps, que s'empren els seus recursos endògens en processos de Desenvolupament Local encaminats al benestar col·lectiu de la població local. D'aquesta manera, es pretén crear in situ o arribar més serveis culturals, sanitaris,

educatius i esportius. També s'intenta crear un espai de noves oportunitats d'ocupació en nous sectors diferents als monocultiu de les fàbriques.

Quan parlem de noves alternatives, no només ens referim al sector turístic o de restauració ni tampoc al comerç enfocat només al turisme, convertint-lo en un altre monocultiu. En cas que les Useres reba població, aquesta necessitarà llanterners, fusters, paletes i altres oficis que, actualment, s'han llançat a perdre a causa de l'absència de dinamisme, així com, de la insuficient demanda. Si un habitant de les Useres, a dies de hui, necessita un fuster o un llanterner es veu abocat a buscar-lo fora del poble. Volem clarificar que el turisme, com a sector econòmic, no deuria considerar-se com una panacea, emperò, sí que deu ser visionat com una ferramenta més en el transcurs per al desenvolupament del poble, ja que, aquest està vinculat directament amb els altres sectors econòmics com la construcció i els serveis. En un moment donat pot involucrar molts sectors, com és el cas de moltes poblacions del País Valencià. És probable que durant eixe procés de desplegament, acaba traslladant les seues externalitats positives als altres sectors, sempre i quan es duga a terme d'una manera equilibrada. En cas de no ser així, correm el perill de convertir les Useres en un parc temàtic rural creant una dependència del monocultiu, com ha succeït en altres zones rurals on el turisme ha penetrat en quasi totes les esferes de la vida local.

3r CAPITOL

MARC TEÒRIC

INTRODUCCIÓ

Aquest capítol s'ha dividit en 3 apartats. 1er) *Desenvolupament local*; 2on) *Espai rural i canvi social*. I per últim un 3er i últim apartat, on aprofundim en els *Processos de patrimonialització* en el medi rural.

En el primer punt de l'apartat *Desenvolupament local* per tal d'arribar a una definició significativa que ens permeta cobrir d'una manera integral tot el camp de la nostra investigació, farem un recorregut per les diferents aproximacions al concepte de Desenvolupament local (Vázquez Barquero, 2005; Boisier, 2005). Fem un recorregut històric per la vessant social del concepte de Desenvolupament local, és a dir, com aquesta àrea de la realitat que té a veure amb el benestar de les persones, es va fer un lloc en els estudis econòmics de desenvolupament fins al punt actual, en que no podem entendre el concepte de desenvolupament sense parlar-ne de la seua branca social.

En el segon punt d'aquest primer apartat ens centrem en aquelles vessants més importants del desenvolupament local, és a dir, aquells aspectes que el diferencien i el posicionen com una alternativa consistent front al desenvolupament clàssic, destacant i explicant, el seu caràcter territorial, endogen i "des de baix", com una forma de ser i estar diferenciada en l'àmbit de les ciències socials.

En el tercer punt, analitzem la idea de desenvolupament local com a alternativa o innovació, fem una breu immersió en la capacitat d'aquest model social, polític i econòmic per a fer front a la crisi actual del model productiu.

En el segon apartat: *Espai rural i canvi social*, fem una descripció de les transformacions que s'han donat al medi rural des de finals del segle XX fins als principis del segle XXI. És en aquest nou context de modernitat avançada (Santamarina, 2014) on el nostre objecte d'estudi adquireix la seua identitat amb gran fortalesa i vigència. Una vegada hem descrit el nou escenari rural, és a dir, hem fet un diagnòstic dels canvis globals que han repercutit en el que entenem avui per medi rural, ens interessa no deixar de banda la perspectiva aplicada, és a dir, com s'ha intervingut en aquest context. Parlar d'accions, de respostes, d'estratègies des de

diferents nivells acadèmics, administratius, econòmics, socials i polítics, implicava, per força, fer una aturada en les estratègies de desenvolupament rural, encara que de manera sintètica i resumida.

Per tant amb aquests dos apartats del marc teòric, tanquem el cercle del Desenvolupament local, és a dir, per una banda, hem exposat, les idees força que componen al desenvolupament local: social, endogen, des de baix. Per altra l'escenari d'aplicació d'aquestes estratègies, l'espai rural actual capitalisme postfordista i, per últim, la forma concreta que pren el desenvolupament local en el medi rural. Però com sabem aquest nou paradigma del desenvolupament rural, no ha sigut un camp sense obstacles i és evident, que cal donar compte del seu caràcter sociopolític, de quins són els agents implicats i els conflictes que han sorgit en aquest nou context rural configurat en una societat postmoderna.

En el tercer apartat titulat *Processos de patrimonialització en el medi rural* ens endinsem en com la idea de patrimonialització de la cultura i de la natura ha anat adquirint cada vegada més força al medi rural actual, en un nou escenari de crisi global, econòmica i institucional (Frigolé, Roigé, i Del Mármol, 2014). En el primer punt, donem compte de com darrere de la idea actual del patrimoni com a recurs, s'amaga un procés de construcció social, és a dir, d'assignació de nous significats positius a elements de la realitat que avui es consideren patrimoni, i que abans al segle XX no hi eren presents en el territori rural. Actualment, a través de processos socioculturals complexos de resignificació i assignació de nous valors, el patrimoni de l'espai rural pren altres sentits en una economia global.

En el segon punt, ens centrem en el ressorgiment del patrimoni immaterial, a partir de l'any 2003 quan la UNESCO va crear la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial (d'ara en avant CSPI). Aquest acord internacional va significar la creació d'uns criteris de gestió i salvaguarda a nivell mundial que els diferents Estats havien de tenir en compte a l'hora de protegir el seu patrimoni immaterial.

En el tercer punt utilitzem les diverses avaluacions del impacte de la CSPI del 2003, per a construir un marc d'anàlisi que ens permeti d'una manera estructurada, a

l'hora de realitzar el nostre treball de camp, contrastar quina és l'estat real de salvaguarda en què es troba el nostre objecte d'estudi. Aquesta opció epistemològica i metodològica ens obliga també a parlar del patrimoni com un camp on els diferents habitus poden xocar (Bourdieu, 1994) donant lloc a diferents percepcions, discursos autoritzats (DAP) i no autoritzats sobre el patrimoni (DNAP) (Smith, 2014), a través, dels quals els actors i agents implicats atorguen significats diferents al patrimoni.

A continuació, per tancar aquesta tercera part del marc teòric centrada en les mirades sobre el patrimoni, hem volgut reflectir altres aproximacions que se centren en el patrimoni: com a factor d'identitat i cohesió social, especialment en l'àmbit local o rural; el patrimoni com a part d'un territori i d'un paisatge, d'un ecosistema. Per últim tanquem aquest apartat establint una relació directa entre les dimensions del patrimoni i les dimensions de l'espai rural.

Per últim tanquem aquest marc teòric interdisciplinari amb unes *conclusions* on establim una relació entre les diferents mirades científiques que hem descrit per tal de dotar de sentit la nostra aproximació a l'objecte d'estudi.

3.1 EL DESENVOLUPAMENT LOCAL COM A ESTRATÈGIA NECESSÀRIA I VIABLE PER A L'ESPAI RURAL

En aquest apartat farem un recorregut per les diferents concepcions de desenvolupament local, analitzant tant les crítiques que se li han fet com el potencial d'aquest model de benestar social, cultural i econòmic. Tal i com va posar de manifestat Alcañiz (2008), la perspectiva del desenvolupament local naix als anys 80 com a reacció a l'incipient procés de globalització i davant la insuficiència de les polítiques macroeconòmiques de desenvolupament per a resoldre problemes associats a la creació d'ocupació i la millora del benestar.

Segons Alcañiz (2008:34) l'estratègia del "nou desenvolupament local" va ser començar a donar-li una major importància als nivells locals i regionals en la planificació del desenvolupament. Ço és, el desenvolupament local apareix com un nou paradigma que es rellibera davant el nou escenari internacional producte d'una expansió ferotge quasi imparable del capitalisme si no fora per reductes d'economies

caçadores recol·lectores i agrícoles tradicionals en alguns o comptats punts del planeta terra.

Si ens endinsem en l'extensa bibliografia sobre les aproximacions conceptuals, al desenvolupament trobarem diverses definicions a partir de les quals hem decidit fer una selecció sinèrgica prenent les vessants o les parts de les diverses formes d'entendre el desenvolupament local que ens ajuden a construir una definició de desenvolupament local integral i útil per a l'anàlisi del nostre objecte d'estudi.

Intentarem, per tant, no deixar-nos ninguna branca d'aquest nou arbre de coneixença de les ciències socials (les arrels, el tronc, les rames) d'aquesta nova forma de diagnosticar i d'intervenir en els problemes humans¹².

3.2 GESTACIÓ D'UN NOU PARADIGMA DE DESENVOLUPAMENT: EL DESENVOLUPAMENT SOCIAL COM A BASE DEL DESENVOLUPAMENT LOCAL

Les arrels del desenvolupament local haurem de buscar-les en les primeres crítiques al concepte de desenvolupament. Així doncs, seguint el fil abans esgrimit de trencament amb el vell concepte de desenvolupament, autors com Rendón (2008) mitjançant una mirada sincera, diacrònica i crítica, explica l'últim, és a dir, el desenvolupament local com a producte de la crisi del primer (desenvolupament), com una espècie de substitut transitori, fins i tot arriba a afirmar la mort del desenvolupament com a paradigma mundial per a satisfer la necessitat de benestar del països no desenvolupats. Per a Rendon (2008), el desenvolupament local no és més que una versió edulcorada del primer, una nova concepció del desenvolupament amb molts cognoms (local, endògena, a escala humana¹³, etc.). En definitiva, un nou desenvolupisme.

Aquesta reflexió del professor xilè, Rendón, ens ha semblat adient perquè ens obliga a no relaxar-nos i a ser seriosos, atès que si volem que el desenvolupament local siga una ferramenta consolidada, útil, eficaç i eficient, tant en l'àmbit reflexiu, és a dir,

¹² Els problemes mediambientals, són el producte de la relació dels humans amb la natura, per tant són relacionals donant lloc a uns impactes positius (la cultura) i negatius (contaminació).

¹³ Per a nosaltres la proposta interdisciplinària de Desenvolupament a Escala Humana elaborada per Max-Neef, Erizalde i Hopenhayn (1994) mereix un esment a part no només per la seua complexitat sinó perquè pensem que la seua Teoria dels Satisfactors Humans és adient per a un treball com el nostre on el patrimoni és un satisfactor a la vegada que un recurs del desenvolupament.

acadèmic, com l'àmbit de l'acció professional, ens haurem de fer preguntes, tal vegada, incòmodes, però, que al cap i a la fi, ens faran créixer amb arrels sòlides i no desbocar en un neologisme buit. Quin millor espai que el marc conceptual d'una tesis doctoral per començar?.

Rendón (2008) liquida, la idea de desenvolupament, agafant com a base de la seua argumentació, una de les primeres veus crítiques a nivell intern, l'economista britànic Seers (1920-1983). Seers (1979) va ser un dels primers en fer un autoanàlisi dinàmic de les limitacions del desenvolupament com a instrument de millora de la vida dels diferents pobles arreu del món.

Per això va proposar fer una interrelació de diferents variables sense donar més importància a una que a altra. Aquesta nova forma d'anàlisi implicava explicar l'existència o efectes, d'unes respecte de les altres. És a dir, si després d'aplicar unes determinades accions de desenvolupament, a l'hora d'avaluar els seus efectes només en fixem o donem molta importància a l'augment de la renda per càpita i deixem de banda l'anàlisi de variable socials com: ocupació, pobresa, desigualtat, etc. Podem caure en l'errada de suposar que eixe país, territori, ha experimentat un procés de desenvolupament.

Amb aquesta reflexió Seers (1979), va posar de manifest que per a parlar de desenvolupament calia analitzar totes les variables que intervenen en la millora del benestar de les poblacions inaugurant una nova concepció o màxima: *el desenvolupament o és social o no és, és altra cosa, per exemple creixement econòmic*.

Per tant, aquest autor inaugura una nova tradició que vol trencar amb la concepció dominant del desenvolupament, instaurada després de la 2ª Guerra Mundial, fonamentada exclusivament en les variables econòmiques, model que s'exportarà als "països subdesenvolupats" a través dels diferents organismes (ONU, CEPAL, etc.) i diferents conferències durant els 30 anys daurats d'occident (Europa i els EEUU/Canadà) fins la crisi dels anys 70. En aquest sentit, Boisier (2001) assenyala com aquesta concepció clàssica o neoclàssica, és un model de postguerra i que es traslladarà, tal qual sense canvis ni adaptacions, com a fórmula per la millora del present i futur dels països pobres, a través de les Nacions Unides arreu del món.

Durant dues dècades el desenvolupament va continuar sent quasi un sinònim de creixement i el PIB agregat i sobretot, el PIB per càpita va ser la mesura corrent del nivell de desenvolupament. Açò va contribuir a consolidar el domini professional dels economistes en el tema del desenvolupament, alguna cosa que va generar una sort de reduccionisme econòmic, que poc ha ajudat a entendre la vertadera naturalesa del fenomen i al disseny de formes eficaces d'intervenció promotora (Boisier, 2001:2).

Però Seers fou un investigador que va seguir la màxima democràtica d'escoltar les altres veus, els altres discursos, entre altres, la de Gandhi, un actor destacat en la història del destí dels països colonitzats i la seua nova construcció de país duta a terme pels de dins tenint en compte els drets individuals i inviolables del ésser humans. Aquesta concepció humanista va fer l'economista britànic, es preguntara sobre quins eren les condicions indispensables o necessàries per a la realització de la personalitat humana (Boisier, 2000). És per tant que les condicions bàsiques per a aquesta existència digna serien, en primer lloc, l'alimentació lligada a al nivell de pobresa o el nivell d'ingressos. I en segon lloc, és a clar, per a aconseguir ingressos òbviament ens fa falta ocupació i igualtat en a quan a l'accés a aquest o altres bens, és a dir, equitat.

Per a nosaltres la influència de Seers, en la construcció reflexiva del desenvolupament local com a nou paradigma d'aproximació i d'intervenció, no és pot negar. Només cal analitzar un dels objectius principals del desenvolupament local, com és el fet d'acabar o de reduir a la mínima expressió els nivells de pobresa i desocupació a la vegada que crear les condicions i oportunitats per a la disminució de la desocupació per exemple amb la creació d'empreses endògenes a escala micro, descobrint i estimulants emprenedors/es locals o l'atracció d'empreses o emprenedors exògens que vulguen implantar-se al territori.

Al mateix temps, el desenvolupament local apareix com una estratègia directa i planificada de crear ocupació mitjançant instruments públics i privats en forma de programes directes d'inserció sociolaboral d'aquells col·lectius més desfavorits. Per tant quan nosaltres parlem de desenvolupament local, sempre estarem pensant en que el resultat d'eixe nou model ha de tindre com a objectius primordials i urgents el resoldre problemes socials greus, com la desocupació i la pobresa en el territori.

Aleshores no és una qüestió de fer-ho dolç o no, si no de supervivència, si volem fixar població i poder fer front a la despoblació, l'única forma és que la gent que vol residir en eixe territori tinga un treball remunerat, atès que el grau d'autosuficiència real, té també els seus límits com ja comprovaren els primers neorurals utòpics dels anys 70 descrits de manera acurada per Joan Nogué (1988).

De manera complementària a la concepció social del desenvolupament de Seers, apareixeran noves aportacions com les d'investigadors com Amartya Sen, Mahbub ul Haq i Richard Jolly que aprofundiran en el rastreig d'aquelles variables no estrictament econòmiques i que eren esclertes no explorades ni sistematitzades des de la fonamentació clàssica del desenvolupament. Llavors aquests autors, faran una nova aportació que rebrà el nom de Desenvolupament Humà i que veurà el seu fruit en el Programa de las Naciones Unidas per al el Desenvolupament (PNUD). Aquesta nova mirada, segons Rendón (2008) buscava entendre

El desenvolupament com una ampliació de les opcions i oportunitats de les que disposa una persona. Això implica, per tant, fixar l'atenció a l'hora de mesurar el grau de desenvolupament assolit per un país en altres variables no econòmiques, però, que efectivament són variables base, són el viver, el saó, per a que germine el dinamisme econòmic, creixement de l'ocupació com ara: la longevitat (esperança de vida al néixer); nivell educacional (nivell d'alfabetització), nivell de vida (nivell de compra en relació al PIB) (Rendón, 2008:56).

Aquestes variables formen part del què es va consolidar com l'Índex de Desenvolupament Humà (IDH), a principis dels 90, i que ha vingut aplicant-se a nivell empíric pel PNUD, com a instrument de mesura dels nivells de Desenvolupament Humà (D.H) de les persones en els diferents països fins als nostres dies. Es tracta, d'una nova metodologia i conceptualització de mesurar el desenvolupament fonamentada en diverses variables com són la qualitat de vida, la longevitat i el nivell de coneixement.

Encara avui es qüestiona el paper del creixement econòmic per si sol com a variable determinant per a acabar amb la pobresa. Jessica Faieta, Subsecretària

General de la ONU i directora del PNUD per a Amèrica Llatina i el Carib, afirma sens dubte que amb el creixement econòmic no és suficient. Emperò, Faieta va més enllà, i planteja què el progrés és multidimensional i no pot cenyir-se a viure amb menys o més de quatre o deus dòlars al dia. Per tant el benestar és més que un ingrés i no una norma consumista del que és una bona vida, de la ascensió social per bens.

Rendón (2008) proposa una definició de *Desenvolupament Humà* que ens sembla holística, general i que pot servir per tancar aquest punt on hem volgut posar l'accent en la vessant social del Desenvolupament local. L'autor xilè pren com a base l'Informe del Programa de les Nacions Unides per al Desenvolupament per a Xile diu així:

El desenvolupament humà pot descriure's com a procés d'ampliació de les opcions de la gent...Més enllà d'aqueixes necessitats, la gent valora a més beneficis que són menys materials. Entre ells figuren, per exemple, la llibertat de moviment i d'expressió i l'absència d'opressió, violència o explotació. La gent vol a més tenir un sentit de propòsit en la vida, a més d'un sentit de potenciació. En tant membres de famílies i comunitats, les persones valoren la cohesió social i el dret a afirmar les seues tradicions i cultura pròpia (2008:56).

Pensem que aquesta primera definició de desenvolupament pretén ser holística i encaixar en la seua aproximació, altres factors de desenvolupament bàsics, per a fer possible una vida digna, perquè, efectivament pretén anar més enllà del estricte creixement econòmic, validant-se com a instrument de mesura de qualsevol objecte d'estudi. En el nostre cas, tant la cohesió social de la comunitat local, els actors socials, com les seues tradicions i cultura passen a un primer pla del nostre estudi.

3.2.1 Territorial, endogen i “des de baix”; és a dir, desenvolupament local

Amb la finalitat d'avançar en la construcció d'una definició del Desenvolupament local adequada al nostre objecte d'estudi, una vegada hem analitzat els seus fonaments socials, passem en aquest apartat a fer un anàlisi en profunditat de les diferents branques que configuren l'arbre polisèmic del desenvolupament local.

Com va apuntar Boisier (2001) la diversitat de significats que pren el substantiu *desenvolupament* quan és acompanyat pels diversos adjectius, li atorga una singularitat legitimadora en qualsevol context històric i territori, perquè, clarament el diferencia d'altres d'etapes anteriors on no es feia desenvolupament, sinó que s'exportava un model econòmic, social i cultural fonamentat en el creixement.

Es tracta d'un concepte ampli i complex que conforma un marc conceptual fruit de múltiples investigacions, de treballs interdisciplinaris i d'experiències reals que no són perfectes, ço és, no estan exemptes de contradiccions, de deficiències, emperò, han donat resultats positius a escala humana, és a dir, a escala imperfecta, no cartesiana, en territoris que estaven marginats, que no existien. Aquests territoris havien sigut exclosos d'un nivell mínim de condicions de vida pel que fa a aspectes socials, econòmics i mediambientals.

De fet, zones rurals com (Terol, Extremadura, Soria, Galicia, Cantabria, Astúries, zones d'Interior d'Andalusia, del País Valencià i de Castella la Manxa) estarien igual avui que fa 25 anys, si no fóra per polítiques territorials fonamentades en els principis que configuren el cos del desenvolupament local: *territorial, endogen, des de baix*.

És cert que actualment amb la crisi, a poc que fem un diagnòstic superficial, hi trobarem variables que mesuren el desenvolupament d'un territori, que ben segur, hagen tornat a nivells preocupants. Això no obstant, pensem que no partim de zero com a principis dels 90. Hi ha una petjada que és aprofitable al cent per cent encara que només fora pel record en forma de model de gestió de l'espai local que moltes agències de desenvolupament local han deixat en l'imaginari col·lectiu de molts municipis tant en l'esfera polític-administratiu com l'esfera civil.

Primerament, cal tornar a la idea d'allò local com un espai més ampli on s'inclou des del municipi, província, comunitat autònoma, regió, fins i tot nació. Tot depèn des de la posició que es mire, si mirem el país per exemple de la UE l'estat espanyol per exemple passa a ser un espai local, i mirem la comunitat autònoma des del país aquesta passa a ser allò local, en canvi si mirem el municipi des de les CCAA el municipis i les comarques passen a ser el territori local, és una qüestió no tant sols d'escala pròpiament física sinó des de quina posició ho mirem ho analitzem, intervenim.

El desenvolupament local, doncs, no depèn del grandària de l'objecte on anem a dur a terme el procés, sinó de la forma que pren eixe desenvolupament en un territori específic, que sempre serà observat des d'una perspectiva de fora cap en dins o des d'una mirada global a una escala més xicoteta, local.

L'anomenat desenvolupament territorial es configura com una forma de d'intervenció local on l'adjectiu territori passa a ser una mena de "concepte vehicle" com pot ser per als sociòlegs la "realitat social", on entrarien tots els elements que afecten o intervenen en la vida humana ja foren naturals o no. És a dir, la natura com a espai verge no tocat per les mans del ésser humà però que al cap i a la fi ens afecta, el medi ambient o paisatge com a producte de la relació ésser humà-natura com a procés gradual de més o menys adaptació al medi natural.

Per últim aquesta definició ens parla del territori com a espai organitzat on hi ha una comunitat que es reconeix i que té com a referència primària el propi territori, una comunitat organitzada i delimitada per dispositius polític- administratius, la qual marca la seua delimita front a altres territoris, i la ubica respecte a un ordenament jurídic nacional o central.

Boisier (2001) fa una observació força adient que ens permet superar les fronteres administratives que no sempre coincideixen amb les fronteres geogràfiques, la geografia mitjançant l'enginyeria de les intervencions territorials la qual inclou a tots els territoris a tots els racons del món coneguts.

Aquest esperit del capità Cook o Marco Polo no és només un viatge científic en termes d'espai físic, on podem anar mitjançant "talls" cartografiant des de categories tant grans en un sentit descendent com el món, els continents, fins a una vall o quasi micro com un viarany, un mas... totes elles formen part d'una escala com a procés i no com a substància en la que la geografia reconeix fins l'últim racó de vida del planeta terra.

Per tot açò, l'adjectiu *territorial* implica que hem d'anar més enllà del l'estat-nació per a parlar de llocs, de territoris amb característiques específiques portadors de gran identitat. En el nostre cas hem d'anar més enllà de les fronteres administratives entre comunitats autònomes, per a pensar el territori amb criteris geogràfics. Així doncs, al voltant del Penyagolosa es configura un espai físic, però també social, econòmic i cultural, un territori, que fan del pic un centre neuràlgic al voltant del qual

s'articulen assentaments humans que es comuniquen a través de camins i on es desenvoluparan rituals comuns en forma de romiatges i peregrinacions.

El *territori pelegrins* culturalment és un espai de transició entre el País Valencià i Aragó, és per això que les seues gents han adoptat una cultura comarcal, on la influència del substrat aragonès en :la llengua, la gastronomia i costums és molt visible. Com a exemple clar d'aquesta difuminat de fronteres culturals a l'Alcalatén i en general a les comarques limítrofes del País Valencià amb l'Aragó i Catalunya trobem *els bureos*, un altre patrimoni immaterial que junt a *les construccions de pedra seca* (patrimoni material) amplia l'ampli i diversificat patrimoni rural de les comarques d'interior valencianes.

Llavors pensar en termes de territori, implica anar més enllà de la superfície, d'uns límits administratius, per abastir tot allò que passa dins d'ell. Es tracta de donar un sentit, una forma, una força amb arrels que el compacten l'uneixen, el cohesionen, en definitiva, una manera de manifestar-se. En la mesura en que ens centrem, en el desenvolupament d'un territori haurem de tenir en compte tots els processos humans que òbviament repercutiran en altres espècies vegetals, animals, per això, crearan paisatge i cultura, configurant llocs a diferents escales com ja hem explicat amb essència pròpia.

Per tant, el desenvolupament territorial o del territori, implica sens dubte dirigir la mirada científica cap a aquest bast i ric ventall d'elements propis del territori, preguntar-se pel seu ús, i pràctica, tant del passats com actual. Implica, doncs, fer una recerca de l'estat de salut del territori; realitzar un diagnòstic de les debilitats i amenaces que no el deixen ser qui és, així com de les oportunitats i fortaleeses que el poden empenyar cap a un progrés que no supose la seua autodestrucció o desaparició com a tal, perquè llavors, no seria territorial seria una altra cosa.

El desenvolupament territorial pretén *un procés de canvi estructural localitzat (en un àmbit territorial denominat regió) associat a un permanent procés de progrés de la pròpia regió, de la comunitat o societat i del individu* (Boisier, 2001:7). Aquesta definició estableix, en primer lloc, una dimensió espacial, en la que la regió passa a ser un territori organitzat independentment de la seua escala física el qual conté en termes reals o en termes potencials els factors del seu propi desenvolupament. El territori o regió passa a convertir-se en un subjecte actiu de canvi, la comunitat s'entén

com una societat civil que en aquest procés serà cada vegada més forta i amb un sentiment de pertinença cada vegada més arrelat, és a dir, que en aquest camí de transformació hi ha un component psicosocial on l'autoestima col·lectiva juga un paper rellevant.

Seguint amb la caracterització del desenvolupament local, cal exposar un altre punt fort d'aquest model i és aquell que *defèn una lògica de la proximitat i de l'horitzontalitat en la que el territori va a conferir una identitat als seus habitants front a un a lògica vertical de la modernitat industrial* (Muller 1990 citat en Boisier 2001:8) és la referència comú a un territori el que atorga coherència a les comunitats humanes. Aquesta vessant ens planteja que el desenvolupament local és una forma quasi natural, en el sentit de no artificial, i no dependent de desenvolupar els territoris que ara reapareix amb un vestit tecnològic. Aquesta estratègia ve a reforçar sens dubte una conceptualització dels desenvolupament local com un model que fomentarà l'autonomia dels territoris front als sistema macroeconòmic en un nou escenari de globalització econòmica.

En aquest sentit es parla de *desenvolupament endogen*, altre adjectiu que configura la identitat del desenvolupament local com a formula alternativa al desenvolupament. De fet la noció de "districte industrial", idea que apareix en la obra *Industry and Trade* d'Alfred Marshall i que serà rescatada pels economistes italians Bagnasco, Becattini, Fá, Garofili i Triglia i altres, a finals dels anys 70 per a revisar la seua concepció de desenvolupament econòmic. Aquests dirigiran la seua mirada cap a altres variables constituïdes per un territori amb la seua població amb característiques socioculturals pròpies com a font de desenvolupament econòmic.

Així doncs, *una de les aportacions fonamentals al concepte de desenvolupament territorial per part d'aquest grup d'investigadors va ser el fet que, amb l'objectiu de buscar i sistematitzar les condicions per a que un territori fora descrit o considerat com a districte industrial, posaren de manifest com la cohesió entre les empreses, població i el territori, a través d'uns valors propis era una de les variables determinants d'eixe desenvolupament econòmic* (Becattini, 1988:3-4).

A més a més descobriren com la proximitat física de les empreses lligada a actituds o hàbits de cooperació, reciprocitat o flexibilitat eren bàsics per a la comprensió d'aquest fenomen, sobre el que més tard s'articula tota una teoria del

desenvolupament endogen. Buarque (1999) ens planteja que el Desenvolupament local és:

Un procés endogen registrat en xicotetes unitats territorials amb capacitat de promoure el dinamisme econòmic i la millora del benestar social. Això, no obstant, el Desenvolupament local no pot ser o existir de manera aïllada, malgrat ser una força de fort contingut intern, les estratègies de la globalització que fomenten l'homogeneïtzació i interdependència el fan estar dins d'una realitat més àmplia i més complexa amb la qual interacciona i rep pressions positives i negatives. Esta situació de resistències o recepció activa configuren una lògica horitzontal front a les lògiques verticals dels mercats i situen l'origen o raó matriu del Desenvolupament local (Buarque, 1999:23).

A cavall entre aquestes dos lògiques trobem una postura d'equilibri, analitzada per Boisier citant a Arocena (1997). Aquest últim, planteja que *els desenvolupaments locals no resulten viables, si no s'insereix en la racionalitat globalitzant, en certa manera visibilitzar un territori per exemple a través d'una pàgina web seria internacionalitzar-lo, globalitzar-lo a través de la xarxa* (Arocena, 1997:91). Però tampoc serà factible un desenvolupament que no tinga en compte les arrels d'identitat que com ja hem esmentat donen suport al territori com una entitat única, diferent.

Així doncs, serà aquesta diferenciació, al cap i a la fi, la que pot arribar a significar la seua major fortalesa, en terme D.A.F.O, per tant es tracta d'aprofitar el moviment de la globalització com a motor de promoció i de diferenciació endògena i no com un procés de mimetisme, on es veja com a única opció imitar als altres territoris. En la mateixa línia Buarque (1999) defineix com a possible i realitzable un desenvolupament local, encaixat dins de la globalització que ja no es pot escapar d'aquest nou escenari de ràpides i grans transformacions. No obstant, hi ha una esclatxa per bellugar-se, per moure's.

Per tant la pregunta adient, és de qui depèn aquesta?. Doncs, dels actors de les societats locals per a mobilitzar-se i estructurar-se, tenint com a base les seues potencialitats i la seua matriu cultural local, han d'establir prioritats, per a aconseguir una competitivitat en un món que ha canviat.

Tornant al caràcter endogen, que ens ocupa, observem com aquest model es fonamenta en quatre grans pilars o línies d'actuació bàsiques. A continuació hem intentat fer una síntesi aprofitant una vegada més la sistematització feta per Boisier (2001) que ens serveix com a marc de referència sobre el qual comentar els aspectes més rellevants per a nosaltres.

En el *plànol polític*, el caràcter endogen es manifesta en la creixent capacitat de les regions per a prendre decisions rellevants en relació a les diferents opcions de desenvolupament, estils de desenvolupament i instruments per fer efectives eixes estratègies. En definitiva, el model serà més o menys endogen en la mesura que el territori, és a dir, els seus agents polítics, tinguen la capacitat de dissenyar i executar les seues pròpies polítiques de desenvolupament, és a dir, puguen arribar a negociar.

En el *plànol econòmic*, es tracta de fer en primer lloc, una apropiació i reinversió de part de l'excedent regional, per a poder diversificar l'economia regional al mateix temps que se li dona una base a aquest procés fons que es consolide i es mantinga a llarg termini.

En el *plànol científic o tecnològic* com la capacitat d'un sistema organitzat com és un territori, per a fomentar els seus propis impulsos tecnològics de canvi, amb capacitat per aconseguir modificacions qualitatives del sistema.

En el *plànol cultural*, el caràcter endogen ha de manifestar-se com una sort de matriu generadora de la identitat socioterritorial.

En el nostre cas, la iniciativa del Monument Natural dels Pelegrins de les Useres i els Camins del Penyagolosa com a iniciatives de desenvolupament territorial, pretenen ser una matriu generadora d'identitat en base a dos eixos vertebradors: les peregrinacions (patrimoni immaterial) i el pic del Penyagolosa (espai natural protegit/patrimoni natural). Ens referim no tant sols als itineraris o trajectes físics sinó els camins com a vehicles per dur a terme activitats econòmiques, turístiques, i esportives.

El desenvolupament endogen és per tant dinàmic, interactiu, no passiu. Així doncs, autors com Garofoli (1995) després de dos dècades observant la gestació i evolució de districtes econòmics o regions econòmiques, és a dir, fent treballs empírics del comportament de les economies locals, destacaven les següents característiques del desenvolupament endogen:

Desenvolupament endogen significa, en efecte, la capacitat per a transformar el sistema soci - econòmic; l'habilitat per a reaccionar als desafiaments externs; la promoció d'aprenentatge social; i l'habilitat per a introduir formes específiques de regulació social a nivell local que afavoreixen el desenvolupament de les característiques anteriors. Desenvolupament endogen és, en altres paraules, l'habilitat per a innovar a nivell local". (Garofoli, citat en Boisier, 2001:12).

En aquest sentit Vázquez Barquero (2007) assenyalant les diferències del desenvolupament endogen respecte del creixement endogen, fa una caracterització molt adient:

No obstant açò, la teoria del desenvolupament endogen es diferencia dels models de creixement endogen en què integra el creixement de la producció en l'organització social i institucional del territori, en què adopta una visió territorial i no funcional dels processos de creixement i canvi estructural, en què entén que els mecanismes i les forces del desenvolupament actuen sinèrgicament i condicionen la dinàmica econòmica. Té, per tant, una visió més complexa del procés d'acumulació de capital, la qual cosa li porta a plantejar-se les polítiques de desenvolupament econòmic des del territori, i donar-li a la societat civil un paper protagonista en la definició i execució del futur de l'economia" (2007:6).

Segons aquest model, el territori no es mostraria passiu, davant els canvis o com, actualment passa, front a una crisi internacional que volgués imposar els seu model, ni tampoc davant les grans organitzacions o empreses, sinó que mitjançant un procés d'innovació i d'emprenedoria aconseguix definir una estratègia econòmica pròpia, local.

Una altra idea, força esgrimida per Vázquez Barquero (2007) en la seua exposició del què constitueix el desenvolupament endogen, és el concepte de *desenvolupament auto centrat en les localitats i els territoris*. Aquest últim implica una creença optimista en la capacitat de la comunitat local per a utilitzar el seu potencial de desenvolupament existent en el territori, donant d'aquesta manera, una resposta

adequada als desafiaments que se li presenten en un moment històric, ja fora l'actual forçada divisió internacional del treball, producte de la globalització o sense anar més lluny, els efectes d'una crisi devastadora producte entre altres motius per un model productiu, fonamentat en un monocultiu d'un sector econòmic com és el cas del PV, que ha donat lloc a l'especulació immobiliària i l'endeutament degut a la il·lusió de creixement il·limitat i nefasta gestió dels ingressos provocats per eixa sobredosis de creixement econòmic.

Així doncs, si seguim escalant aquesta branca del desenvolupament endogen, ens trobem amb altra idea que li dona sentit i envergadura, el concepte de *desenvolupament autònom*. Aquesta interpretació posa l'accent en dos vessants, per una banda la capacitat de les comunitats locals al llarg del temps per a construir-se una identitat i cultura pròpia que la diferenciarà d'altres. Per tant cada territori és o serà agent de la seu propi desenvolupament, en la mesura que aconsegueix desenvolupar i mantenir la seua integritat i els seus interessos en un procés de creixement i canvi estructural.

Per tant, en un moment on el medi rural està experimentant un procés de transformació i diversificació productiva com l'actual¹⁴, les comunitats territorials, per iniciativa pròpia, poden trobar noves idees i projectes que li permeten utilitzar els seus recursos, així com trobar solucions a les seues necessitats i problemes.

La metodologia que ens proposa Vázquez Barquero (2007), fonamentada en les tesis de Friedmann i Weaver (1979), és participativa i horitzontal, perquè implica que la comunitat local participa en les iniciatives, decisions d'inversió, així com en la formulació i gestió de les polítiques que contribuiran al desenvolupament i la dinàmica productiva d'una localitat, un país o un territori.

Aquesta última anàlisi que afecta a “com” i “qui”, inicia, manté i continua l'estratègia de desenvolupament, ens porta a la vessant organitzativa o política del desenvolupament local, és a dir, el *desenvolupament des e baix cap a dalt* com a alternativa al model de dalt a baix executat per elits externes en solitari de manera unilateral, ja foren agents polítics o tècnics.

¹⁴Un exemple clar és el nou paper que hi juga el patrimoni rural (natural/cultural tant material/immaterial) en aquesta nova economia postfordista del segle XXI qüestió que abordem en el següent capítol en profunditat.

Aquesta branca del desenvolupament local, aplicada permet mobilitzar i canalitzar recursos, així com capacitats existents en el territori. A més a més, si es donen les condicions oportunes, es pot arribar a un progrés econòmic, perquè es produeix una interacció dels actors locals entre si; s'organitzen i realitzen les seues iniciatives de forma consistent i coordinada.

A inicis de la crisi actual Albuquerque (2009) feia referència a aquesta estratègia de desenvolupament combinada o equilibrada amb els nivells de dalt, on planteja que:

El desenvolupament local, no és només desenvolupament de recursos endògens, sinó la capacitat local per a aprofitar les oportunitats de dinamisme existents tant endògenes com exògenes i on l'enfocament ascendent (des de baix) és tant important com les actuacions i polítiques de caràcter descendent (des de dalt) les que són responsabilitat dels diferents estats centrals o dels organismes de cooperació internacional per al desenvolupament (2009:7).

En el nostre cas d'estudi, les polítiques patrimonials, veurem com l'àmbit local té menys pes que les decisions de nivells autonòmic o provincial que sí poden ser determinants per al esdevenir d'un territori. Ha d'haver per tant una retroalimentació entre els diferents nivells de decisió local i autonòmic. D'ací la rellevància de la coordinació entre les diferents administracions públiques (local, regional, provincial, estatal i supranacional), així com la formació en l'enfocament del desenvolupament humà local entre els dirigents i responsables polítics i socials en els diferents nivells territorials i administratius.

3.2.2 Desenvolupament local front a la crisi/les crisis i les transformacions globals

Una altra característica vertebradora d'aquest model de desenvolupament, és la seua capacitat, podem afirmar ara, des d'una perspectiva històrica, consistent o comprovada, per poder oferir una resposta sòlida i viable, és clar, sempre articulada, integrada en un plantejament més ampli de la política econòmica i social d'un país.

En un primer moment, el desenvolupament local la Europa Occidental, va fer front a les altes taxes d'atur que vingueren provocades per dos raons fonamentals: la

crisi macroeconòmica que va castigar Europa Occidental especialment en la segona meitat dels anys 70 i primers 80 i les receptes neoliberals que s'imposaren pels governs conservadors de Ronald Reagan en els EEUU i Margaret Thatcher en Gran Bretanya. En aquella crisi també varen intervenir altres factors, com la nova situació política i administrativa d'Europa, és a dir, la constitució i ampliació de la U.E com a entitat unida pel que fa la moneda, legislació en diferents àmbits de la vida col·lectiva, polítiques comuns en matèria d'ocupació, ambiental, benestar social, etc. També varen intervenir altres fets històrics paral·lels determinants com: la caiguda del mur de Berlin; la desintegració antiga U.R.S.S; les noves democràcies amb anhel de progrés social, econòmic com la nova Espanya democràtica que volia entrar en la U.E, per posar un exemple proper.

En una segona fase, o si es vol en paral·lel, el desenvolupament local va començar a fer front a una incipient Globalització, on la competitivitat i l'expansió del mercat per tots els racons del món anava a configurar un escenari internacional que passaria a estar interrelacionat o lligat pel mercat o mercats. Una decisió econòmica aparentment innocent, podem dir, legítima com és crear o implantar una fàbrica de sabatilles esportives o mobles en l'altra punta del món, posem per cas Àsia occidental, repercutiria de manera intensa dos dècades més tard en la competitivitat dels nostres districtes industrials de la sabata al Baix Vinalopó o el moble a l'Horta Sud.

Llavors, darrere d'un fet aparentment local, hi ha unes repercussions globals, perquè el fet en si, no és rellevant, si no com es fa: preus matèries primes, preus força de treball o costos laborals, legislació laboral medi ambiental, acord de lliure mercat de comerç transnacional, etc.

Front a aquest huracà, en principi econòmic, però ple de contundents efectes socials i culturals no volguts, les localitats han creat estratègies de resposta, les quals amb el pas del temps s'han pogut organitzar a nivell conceptual en tres paradigmes reflexius que han sigut sistematitzats per Alcañiz (2008) en tres eixos fonamentals, els quals giren al voltant de com fer front a la problemàtica global local.

Una primera estratègia veu *la globalització com una amenaça que té la tendència a eliminar les autonomies i els actors locals o regionals que ofereixen resistències als processos global.* Aquesta primera alternativa ha sigut conceptualitzada com a *derrotista*, doncs qualifica a la globalització com una força arrossegadora front a

la que el Desenvolupament local apareix com un intent impotent, que poc fer poc per aturar el procés.

La segona emergeix *com una alternativa per enfrontar-se a l'amenaça globalitzadora. Se'ls concedeix molt de protagonisme als actors locals*. Aquesta posició front al fenomen de la mundialització, pretén tancar-se en l'espai local, fer-se forts/es en casa, a nivell endogen, front a l'evidència d'un procés que avança de manera quasi imparable. I la tercera, el desenvolupament local, suposa *la possibilitat d'una articulació entre "el local" i "el global", concebant la globalització com una oportunitat i un desafiament que afrontar en pro del Desenvolupament local*.

És a dir, ací es planteja una possibilitat de caire sinèrgic on es pot arribar a compatibilitzar el fenomen d'internacionalització econòmica, social, cultural amb desenvolupament endogen, més enllà dels seus riscos o amenaces, com una oportunitat atès que permet un major accés a recursos globals, vinculats amb la terra, el capital, i els mercats.

En aquest sentit i matisant aquesta opció, Alcañiz (2008) fa la següent reflexió força adient al voltant de la diversitat d'estratègies de Desenvolupament local: *hem de ser conscients que no existeix una única manera que allò local s'integre amb èxit en el procés global, sinó que dita forma està relacionada amb les característiques pròpies del territori dels actors locals i de les empreses* (Alcañiz, 2008:38).

Aquestes tres postures, han sigut sintetitzades en dos postures antagòniques. En la primera, s'enquadrarien els denominats *globalitzadors* (Alcañiz, 2008) i que nosaltres hem denominat *derrotistes*, atès que són aquells que es deixen dur per la corrent globalitzadora, aquells que no ofereixen resistència creativa a un procés capitanejat per una globalització en el qual el capitalisme s'està concentrant i centralitzant, mostrant una força que sembla indestructible.

En canvi, en la segona postura trobem aquells qui defenen "*el local*" com una reacció del consum front a la homogeneïtzació dels béns i serveis i la resposta de les empreses a través de la especialització flexible, l'adaptació al canvi incessant i la permanent innovació. Açò comporta escales xicotetes de producció que són facilitades per la proximitat geogràfica, d'ací la revalorització del territori.

La traducció a l'àmbit real d'aquesta nova estratègia de resistència sinèrgica, ha sigut per conceptualitzada per Boisier (2005) com a *glocal*, un neologisme que té la

força d'expressar com la globalització s'ha consolidat però no ha causat la desaparició d'una forma de ser i estar en l'àmbit de l'acció local, ja fora des del nivell polític, tècnic o civil (empresarial o social). Es tractava i es tracta, de pensar localment i actuar globalment a l'hora de projectar els territoris o viceversa pensar globalment i actuar localment en el cas de les empreses atès que els productes d'aquests s'han de vendre a l'exterior més enllà de la distància, calia estar en la xarxa global d'internet posicionar-se en un món competitiu i interconnectat. En aquest sentit, el desenvolupament local és considerat per Alcañiz (2008) dins de la globalització com a :

Resultat directe de la capacitat dels actors i de la societat local per a estructurar-se i mobilitzar-se segons les seues potencialitats i la seua matriu cultural, com també per a definir, i explorar les seues prioritats, així com, especificitats en la recerca de competitivitat en el marc de ràpides i profundes transformacions, per tot açò, s'estima que es tracta d'un empoderament de les societats locals recolzat per un procés de devolució de competències que les capacita per a intervenir en els seus propis processos de canvi social" (2008:39)

És, per tant, que en aquest escenari complex que va formant-se en les últimes dos dècades del segle XX, quan Europa occidental comença a notar els efectes de la Globalització i una crisi molt greu pel que fa al fonament social d'un model de societat fonamentat en l'ocupació. Un objectiu, sens dubte bàsic i fonamental per a mantindre la cohesió i la pau social de les nomenades economies socials de mercat o democràcies capitalistes occidentals, on cada vegada serà més difícil, des de la crisi del petroli dels anys 70, aconseguir una plena ocupació. Durant els primers anys 80 l'atur serà una lacra social que arribarà a nivells molt alts en països com Anglaterra, França, o la mateixa Alemanya, per no parlar d'Espanya i resta de països del Sud d'Europa.

Llavors, és en aquest context de transformacions i crisi, on neix una alternativa que pretén ser real, construint solucions a xicoteta escala amb efectes palpables és a dir, amb efectes immediats que arriben a la gent real. En l'àmbit que ens ocupa, el medi rural, la U.E posarà en marxa tot un ventall de propostes de desenvolupament local, entre les que destaquem a nivell específic, com actuacions estratègiques dins de l'espai rural, la Iniciativa LEADER. Això no obstant no pot faltar el Fons Social Europeu

(F.S.E) com a font de finançament i marc bàsic rector, des d'on els diferents territoris, a través de les diferents administracions autonòmiques i locals i altres agents (empreses, sindicats, associacions) aniran dissenyant les seues estratègies de foment de l'ocupació, progrés econòmic i social.

Com sabem aquestes iniciatives s'han aplicat pels països i regions de manera gradual. Especialment al territori valencià, es durà a terme una implementació d'Iniciatives de desenvolupament local amb gran intensitat en la dècada dels anys 90 i primera meitat dels anys 2000.

La major part d'aquestes experiències reals no teòriques, van seguir la màxima, d'apoderar a les persones i als territoris per a que pogueren jugar en igualtat de condicions en el nou escenari, com a subjectes actius i no com a objectes passius receptors d'un procés de globalització, en principi, excloent, però, que a través d'instruments de participació, partenariat i concertació dels diferents agents i nivells administratius implicats, podia arribar a ser adaptada o convertida en un *projecte glocal més inclusiu, més sinèrgic*. En definitiva més positiu per als habitants de l'espai rural.

En termes de reflexió empírica, podem afirmar que les noves estratègies de canvi social i econòmic, no es quedaran en el consell o el "hauria de ser" en una mena de paper mullat, sinó que es duran a terme una diversitat de projectes amb major o menor grau d'èxit, però, que al cap i a la fi, al passar a ser una praxis, sens dubte deixaran una petjada de *know how* (saber com o saber fer) que hem de recuperar davant un panorama desolador com l'actual.

Alguns autors, com Guimaraes (1997:287), parlaven a finals dels 90 d'una praxis sense teoria, però clar, en plena segona dècada del segle XXI, nosaltres podem afirmar, a hores d'ara, després del que ha plogut de positiu de negatiu que gràcies a les experiències arreu dels territoris, que no feien cas del "no es pot" i s'arrapaven al "no està escrit/si es pot", hi ha un model consolidat que ha sigut àmpliament analitzat i sistematitzat. Per tant hem de seguir agafant-se sense cap complex d'utòpics idealistes a la utopia del desenvolupament local, perquè ha fet de guia de molts territoris, i els ha dut a aconseguir nivells de benestar impensables fa 25 anys enrere.

Actualment, al medi rural està sofrint dificultats molt greus com: manca d'ocupació en el sector públic motor imprescindible de les economies locals;

disminució dràstica de l'activitat del sector privat, i el conseqüent decreixement del consum local; tancament de comerços i serveis bancaris i per últim retorn a taxes despoblació preocupants. Malgrat, la certesa i duresa d'aquestes causes i efectes que detallarem amb més detall en l'apartat de diagnòstic territorial, pensem que no partim del mateix nivell de desenvolupament que quan es varen iniciar les polítiques rurals fonamentades en els principis rectors del Desenvolupament local. És a dir, partim d'un nivell de fortaleces com són la dotació actual de més equipaments, més serveis, millor xarxa de transport, de telecomunicacions, etc.

Podem afirmar també que les pràctiques de desenvolupament local han contribuït a una major conservació, de la cultura i medi ambient locals, perquè, s'ha arribat a nivells de protecció importants en els que l'acció local, l'acció dels municipis en els tres nivells fonamentals: polític, tècnic i civil ha sigut sens dubte fonamental.

Així doncs, tornant a l'àmbit social, concretament a les polítiques actives d'ocupació, podem afirmar també, que es va produir un augment considerable i en molts casos, fins i tot, es van consolidar tant el nivell d'ocupació masculina com femenina, al menys durant el temps que aquestes estratègies d'inserció sociolaboral han estat presents al territori degut a la negociació entre els municipis, les comarques i el nivell autonòmic.

Però l'entorn econòmic, polític i institucional en el què havien sorgit les iniciatives locals, tal i com, va assenyalar Vázquez Barquero (2009:1) davant l'avanç de l'actual crisi, ha canviat molt des de mitjans de l'any 2007 degut fonamentalment al paper determinat del sistema financer, el qual està bloquejant l'economia real. Altres autors com Vicenç Navarro (2011) han posat també l'accent en el comportament irresponsable dels bancs els quals creen un problema econòmic greu al provocar el caos financer i parilitzar l'economia com a conseqüència de la manca de crèdit, i més tard el del deute públic. Tota aquesta desfeta Navarro (2011) la resumeix en el següent:

Els diners han deixat de ser un instrument al servei de la producció de béns i serveis que poden satisfer les necessitats humanes per a convertir-se en un fi en si mateix i en una simple font de poder. El finançament ha deixat de ser una activitat al servei de la creació d'ocupació i riquesa i els bancs s'han convertit en

els principals instruments de tot açò passant a ser una maquinària de deute (2011:35).

Front a aquesta situació el desenvolupament local apareix com una altra forma de diagnosticar els problemes econòmics i de donar respostes viables. El mateix Navarro amb una mirada econòmica transversal, planteja que aquestes transformacions que en principi tenen el seu origen en l'esfera econòmica i financera també han de veure amb altres factors com el desequilibri de les relacions de classe, de gènere, la polarització i concentració de renda i mitjans de comunicació en vinculats a grans grups econòmics. Provocant l'endeutament de classes populars i mitges, la reducció d'ingressos i de protecció social, així com, la presentació de la crisi i de les solucions desiguals com a inevitables i legítimes.

Llavors el desenvolupament local, tal i com el venim definint al llarg del nostre treball, se situaria en una posició, molt llunyana del model econòmic que ens ha dut a la crisi fonamentat en un monocultiu econòmic (construcció i turisme) i malbaratament de recursos econòmics financers i destrucció medi ambiental. El desenvolupament local, doncs, implica una alternativa clarament diferenciada de les receptes posades en marxa fins ara, per les instàncies superiors governamentals central i autonòmic, aquestes no s'han ajustat als eixos fonamentals de la proposta del desenvolupament local.

Per tant, en paraules de Soler i Gil (2011) *ens trobem davant un importantíssim repte que va més enllà de la superació d'una profunda crisi de caràcter conjuntural, ens enfrontem a un problema estructural: l'esgotament d'un model de creixement, els èxits del qual en el passat han emmascarat les seues debilitats de futur, així com, la seua insostenibilitat en el llarg termini* (Soler, 2011:57)

En relació a aquesta funció d'antídot, com a alternativa a la greu crisi, Vázquez Barquero (2009), llançava uns interrogants molt adients, que en poden servir per reforçar el rol que hi pot jugar el desenvolupament local en comparació amb altres receptes que s'han posat en marxa des d'aleshores: *quin tipus d'accions i polítiques són les més eficaces en temps de crisis com els actuals? És suficient amb engegar operacions de rescat de les institucions financeres o és necessari, a més, intervenir amb accions que estimulen la productivitat i la competitivitat de les empreses ¿ Quina és*

l'aportació que la política de desenvolupament local pot oferir als espais afectats per la crisi (2009:1).

És important posar l'accent en com aquest autor no cau en la omnipotència del desenvolupament local, com si fóra una vareta màgica per acabar amb la greu crisi que encara perdura, sinó que més aviat, planteja l'estratègia del desenvolupament local, com una alternativa més, complementària, dins d'un cos ampli de mesures polítiques que òbviament van més enllà del nivell local.

La clau de l'eixida de la crisi, una vegada més està en el diagnòstic, per a Vázquez Barquero (2009), la crisi econòmica actual no és una crisi com les altres, ja que afecta, de forma singular, al sistema financer, i està destruint el teixit productiu de les regions i països més dinàmics per la qual cosa no es pot resoldre aplicant tant sols receptes monetàries.

Llavors es necessita sens dubte una política d'estímul que facilite l'expansió quantitativa dels diners en circulació, mitjançant un tractament que combine les accions encaminades a recuperar la confiança i fer funcionar el sistema financer amb iniciatives de millora de la productivitat i competitivitat. Però, per damunt de tot, aquest expert economista, va posar l'accent en que l'eixida de la crisi econòmica, abans que res, requeria que el sistema financer de les de les economies avançades i emergents per a recuperar el seu paper dinamitzador de l'activitat productiva. Es tractava, doncs, d'una acció conjunta que tenia com a objectiu resoldre les necessitats de liquidat de les institucions bancàries i actuar en els casos d'insolvència.

Per tot açò, encara que l'estratègia del Desenvolupament local i les polítiques estructurals alternatives comparteixen els mateixos objectius, aborden de forma diferent el tractament dels problemes de la crisi. Així doncs, mentre que les polítiques estructurals adopten una aproximació funcional, les polítiques de desenvolupament local defineixen les seues accions amb un enfocament territorial.

Segons Vázquez-Barquero (2009), per a actuar sobre el sistema productiu, convé fer-ho tenint en compte que les accions es realitzen en territoris caracteritzats per un sistema social, institucional i cultural amb el qual interactuen. Per açò, les mesures són més eficaces quan utilitzen els recursos locals i s'articulen amb les decisions d'inversió dels actors locals. Des duna vessant del desenvolupament endogen, dues qüestions condicionen els resultats de les accions, el potencial de

desenvolupament existent en cada territori i les capacitats d'organització dels actors locals.

Des d'aquesta perspectiva, totes les localitats i territoris disposen d'un conjunt de recursos, que constitueixen el seu potencial de desenvolupament de fet a nivell de cada localitat, país o territori es detecta, per exemple, la dotació d'una determinada estructura productiva, mercat de treball, coneixements tècnics, capacitat empresarial, recursos naturals, estructura social i política, o tradició i cultura, sobre els quals necessàriament s'articulen les iniciatives locals.

D'altra banda, el desenvolupament d'una localitat o territori requereix que els actors públics i privats executen els seus programes de manera coordinada. Llavors podem concloure que :

La política del desenvolupament ha d'incorporar, per tant, una aproximació territorial no solament una visió sectorial o agregada. Ha d'incloure la participació dels actors locals en la elaboració de les respectives estratègies territorials de desenvolupament. Ha d'incorporar una atenció fonamental a les innovacions del capital productiu el teixit empresarial, tant les de caràcter tecnològic com de gestió i soci-institucionals, donant una prioritat fonamental a les microempreses, xicotetes i mitges empreses i cooperatives de producció i consum, tant de caràcter formal com informal a fi d'incorporar els objectius de la cohesió social (Albuquerque, 2009:7)

Per a Albuquerque (2009), front als postulats del creixement econòmic del capitalisme global, l'enfocament del desenvolupament territorial aposta per estratègies concertades entre els actors locals fonamentades en el millor aprofitament dels recursos territorials i les oportunitats de dinamisme extern.

Front l'acompanyament de les polítiques assistencials i declaracions retòriques per a enfrontar les situacions de pobresa i degradació social i mediambiental en el món (*Declaració dels Objectius del Mil·lenni*, per exemple), es postula l'enfortiment de les capacitats i recursos dels governs locals per a assumir les seues noves funcions en el desenvolupament econòmic i l'ocupació local, l'eficient coordinació interinstitucional i la cooperació entre el sector públic, el sector

privat empresarial i el sector de coneixement, entenent la governança com una tasca compartida entre els diferents actors locals en la gestió de tots aquests processos.

Per a nosaltres, si es vol dur a terme una eixida econòmica i social, en termes d'ocupació i de dignitat de vida, així com sostenible a nivell ecològic, cal un retorn als principis rectors del desenvolupament local, *s'ha de tornar a fer possible la capitalització de les capacitats dels espais locals rurals, a través de les estratègies dels diferents actors en joc* (Casanova, 2004:23).

Serà fonamental, doncs, tant atraure com crear empreses competitives; fomentar les polítiques actives d'ocupació i no retallar-les; fer un diagnòstic de la societat local (aprofundir en el coneixement local en el seus aspectes demogràfics, capacitat dels recursos humans, història, cultura, així com elements sociopolítics rellevants).

Per últim, la constitució del capital social o relacional, xarxa de relacions, contactes en principi d'una persona amb una altra, però també d'un grup/organització amb una persona o entre diversos grups organitzacions, d'un poble, d'un territori. Un capital social que òbviament es caracteritza per ser compartit, no és propietat en exclusiva de ninguna de les parts implicades en la relació. D'eixa interacció poden néixer col·laboracions a molts nivells, econòmic, projectes empresarials de desenvolupament econòmic, a nivell social i ocupacional, és a dir, cooperatives, associacions locals o comarcals en defensa o promoció de diverses causes o col·lectius; noves relacions laborals, és a dir, nous llocs de treball.

Es poden compartir capitals simbòlics, com experiències de prestigi exitoses, *"sabers fers"*, formules de desenvolupament, de creació d'ocupació, de gestió participativa que poden ser importades, exportades, imitades o transferides. Capitals culturals, com tradicions, així com necessàries formes de conservació, de salvaguarda i gestió d'aquestes identitats i arrels.

Per tant i com a conclusió d'aquest aparat sobre l'articulació "del local i "del global" els municipis hauran de tornar a liderar i ser els nous gestors dels processos de Desenvolupament local, a través, de la promoció dels factors intangibles de desenvolupament, com ara, el realitzar diagnòstics de la situació del municipi, des d'una metodologia fonamentada en la participació que compte amb la població per dissenyar les estratègies de desenvolupament a llarg termini.

Consolidar, conservar o tornar a crear la figura de l'Agent de Desenvolupament local, la qual ha de suposar la matriu generadora de la política social en un doble sentit cobrir necessitats socials com ara les altes taxes de dependència i envelliment alhora que crear llocs de treball i augmentar la qualificació i per tant l'èxit laboral dels recursos humans locals.

Òbviament, serà necessari un pressupost, voluntat política i capacitat local d'actuació mitjançant processos de és descentralització administrativa de l'administració autonòmica cap a l'administració local pel que fa a les polítiques de foment econòmic, medi ambientals, culturals, de benestar social i d'ocupació. Des de l'espai universitari, Boisier (2005) proposa:

En matèria de formació, millorar el capital humà de la localitat facilitant una formació que fomenti la vocació empresarial i els prepare per a contribuir al procés d'innovació; en I+D, reforçar la investigació de qualitat i qualitat reforçant la connexió entre innovació i empresa; en relació al canvi estructural de l'economia, donar suport a la creació d'empreses amb base tecnològica mitjançant programes sistemàtics de transferència tecnològica i fomentant la millora tecnològica de les empreses locals existents; Contribuir a les estratègies locals i regionals (Boisier, 2005: 60).

En síntesi, segons Alcañiz (2008) *l'aportació fonamental de les Universitats hauria de ser la creació i difusió de marcs cognitius nous, contemporanis i persistents per a donar suport científic a les intervencions de la pròpia societat sobre el procés de canvi social que suposa el desenvolupament territorial (Alcañiz, 2008:41).*

En aquest sentit el present treball pretén fer una aportació al coneixement de l'espai local com a escenari de les polítiques de desenvolupament territorial per saber fins a quin punt les actuacions en l'àmbit patrimonial aporten canvis o poden portar efectes no desitjats. Així com, en quina mesura, podem considerar a les noves polítiques de patrimonialització com a iniciatives de desenvolupament local, atenent especialment a les dimensions: *territorial, endògena i "des de baix"*.

Per a diferenciar el sentit que prenen els processos de patrimonialització, de vegades, com veurem en l'anàlisi de la realitat, clarament acaben adoptant una forma

jeràrquica i un rumb *mercantilizador*, altres, poden adoptar un caire, *més comunitari i participatiu*. Per això, hem de tenir clar, que entenem per procés comunitari i participatiu, en definitiva establir un marc conceptual com referent per establir en diferències en el nostre estudi de cas.

A continuació fem un plantejament obert on donem compte de la *tradició del treball social comunitari* i de de les seues sinèrgies amb el desenvolupament local, especialment pel que fa al concepte de *governança* i les seues dimensions.

3.3 APROXIMACIÓ AL TREBALL SOCIAL COMUNITARI COM A BASE DELS PROCÉS DE DESENVOLUPAMENT LOCAL

En aquest apartat anem, per una banda, a fer una delimitació conceptual sobre el treball social comunitari com a disciplina que ha impregnat sens dubte els fonaments del desenvolupament local. Per altra donem, compte de com el treball social comunitari pot ser una ferramenta útil en els processos de patrimonialització per tal que aquests tinguen un impacte positiu i sinèrgic en el territori i la seua gent.

Un forma de començar aquest punt és analitzar com s'ha conceptualitzat la comunitat des d'el treball social comunitari, més enllà de l'aproximació sociològica, antropològica o de la psicologia social. Així doncs, en primer lloc ens sembla adient parlar de la comunitat des d'una perspectiva *operativa territorialitzada – institucional*. Aquest enfocament està representat, entre altres, per Patrocinio Las Heras i Elvira Cortajarena (1979), i Marco Marchioni (1987, 1997, 1999, 2001).

Heras i Cortajarena (1979) han definit la comunitat *com un conjunt de persones que s'agrupen per a finalitats globals que suposen i exigeixen un espai comú i un tracte estable, continu* (Heras i Cartagena: 110). Aquesta definició no és estàtica, sinó tot el contrari, parla d'un grup en moviment que es junta per resoldre problemes. Però a la vegada com s'observa es parla d'un espai que pot ser un barri, però també un poble o un conjunt de municipis, una comarca, és a dir, un espai local, un territori. En aquest sentit el treball social comunitari és una intervenció que atén les demandes i necessitats dels actors que viuen en eixe territori per a produir, tal i com subratlla Pastor (2004) *un canvi*.

Des d'aquesta perspectiva més operativa i institucional, Marchioni (1987) estableix una definició de la comunitat des de la perspectiva del treball social, però amb una fonamentació teòrica des de la sociologia i l'antropologia, assenyalant que els elements comuns a totes elles són: *la localització de la comunitat dins d'una àrea limitada geogràficament, interès comú i costums comuns, tradicions i maneres de parlar* (Marchioni, 1987: 69). En aquest treball l'autor defineix la comunitat com:

l'organització social total de la vida social dins d'una àrea limitada. La comunitat és el centre de l'activitat del grup, de l'organització institucional i del desenvolupament de la personalitat humana. Es tracta d'una població agregada que viu en un territori contigu, integrada per experiències del passat que posseeix un nombre de serveis bàsics i és conscient de la seua unitat, capaç d'actuar per afrontar crisis (1987:69).

En aquestes dos definicions hi trobem elements que connecten el patrimoni rural com a recurs de desenvolupament local amb el concepte de comunitat. Un pelegrinatge local és una tradició que forma part del passat, dóna compte dels orígens i identitat d'un poble, d'una comarca. Treballar en la comunitat, per a la comunitat i amb la comunitat és també treballar amb el patrimoni sentit i viscut per part d'ella, així com facilitar la creació d'estratègies que s'orienten a la seua salvaguarda en els termes que expressa la població d'eixa comunitat. El patrimoni, en aquest cas, immaterial, és inherent a la comunitat de les Useres, però també a eixe territori de L'Alcalaten que nosaltres hem anomenat *territori pelegrins*.

És important remarcar que des del treball social no es busca una definició de comunitat per a la contemplació o un anàlisi científic que acabi tancant-se en si mateix i que es podria resumir en que és, i que no és la comunitat?, cal superar enfocaments teòrics per a parlar d'un marc d'actuació. En aquest sentit la nostra disciplina busca l'actuació, la intervenció per a transformar la realitat.

En termes similars s'expressa Rueda (1989) a l'entendre la comunitat com un marc d'actuació: *un camp on es produeixen els principals processos socials necessaris per a la supervivència, la reproducció, el progrés, etc. Des d'aquesta perspectiva la comunitat es presenta com un lloc privilegiat per a poder observar i intervenir en els*

processos adaptatius i relacionals que són la base dels problemes socials (Rueda, 1989: 54).

Un dels processos que s'estan vivint actualment al medi rural com hem expressat en la definició dels nostre objecte d'estudi, són els processos de patrimonialització, els quals en bona part són fenòmens d'adaptació, de supervivència i de progrés atès que impliquen fer un ús no tant sols religiós sinó també identitari, social però també econòmic del patrimoni. En aquest sentit són processos adaptatius, perquè implica fer canvis en el patrimoni per a la seua supervivència o adaptació a les demandes d'un mercat global de consum de patrimoni rural. Quan es parla de multidimensionalitat del medi rural (Camarero, 2014), estem parlant de processos d'adaptació a un sistema productiu que assigna un nou paper productiu a l'espai rural com a gran granja o reserva, ja no de productes alimentaris, sinó de serveis de diferents tipus: medi ambientals, culturals, esportius, etc.

Aquests processos, tal com acabem d'expressar en paraules de Rueda (1989) *són relacionals*, per això, impliquen amb freqüència tant interessos comuns i afinitats, és a dir, acords en la percepció i construcció de la realitat, com conflictes, xoc d'interessos i de demandes explícites i implícites. Tot aquest *camp* (Bourdieu, 1994) també és objecte del treball social comunitari, perquè aquesta disciplina busca la intervenció en eixe joc de posicions dels agents amb el diversos tipus de capital. Amb freqüència s'ha acusat al treball social de fer-li el paper a l'Estat, assumint un rol de control social i al capital, com a justificador de les desigualtats sense anar a l'arrel dels problemes. Aquesta afirmació s'ha consolidat també per una potent imatge construïda en els mitjans de comunicació (cine i TV). Però la realitat empírica i històrica és que el treball social sempre s'ha posicionat amb "els de baix" i no només això, sinó que ha fet dues coses més: una no fugir dels conflictes i afrontar-los a través de metodologies d'intervenció social, mitjançant l'articulació de diagnòstics participatius i comunitaris de necessitats i demandes. I l'altra construir solucions per als territoris a partir tant de recursos endògens com exògens.

Per a Porzecanski (1983) el concepte de la comunitat va més enllà dels límits físics de l'espai o del territori entès com un lloc. Per tant, cal entendre la comunitat com un procés relacional o funcional on els *distints grups culturals interactuen en una*

zona donada, però on aquest territori comunitari no pot preveure's d'antuvi, sinó que serà a partir dels grups subculturals existents, en tant que la seua acció tinga incidència en un àmbit social (i no només geogràfic) com la comunitat va a trobar els seus límits. És a partir dels grups subculturals, en tant que ells es convertisquen en nucli d'acció que la comunitat va a trobar els seus límits. Aquests estaran donats per la màxima repercussió mesurable i assolible pel lloc on es genere la resposta participativa (Porzencansky, 1983:53).

En l'escenari estudiat per nosaltres hem trobat un *subgrup cultural* al quals hem anomenat com *la gent de la processó* o grup de pelegrins. Aquests durant molt de temps, amb el seu treball de salvaguarda han protegit una tradició local, però també han creat un territori comunitari fonamentat en una forma de sentir el seu ritual, en una forma de sentir el seu poble i també la seua comarca. Fins i tot aquesta cultura del pelegrinatge, actualment va més enllà de les fronteres municipals perquè es troba en una situació, on és desitjat, anhelat, demandat més enllà dels seus límits físics. Per això *el treball social deurà analitzar les complexitats de la vida col·lectiva, les seues interaccions i no quedar-se amb la variable "espai" únicament per això el motor per a la formació de la comunitat el constitueixen els grups socials en funció del grau de repercussió participativa dels seus membres (Porzecansky, 1983: 89-90).*

Per a Pastor (2004) aquesta perspectiva humana anteposa l'element cultural al territorial perquè és una proposta terminològica orientada a reconèixer els elements culturals dels grups existents en un determinat territori com un mecanisme d'establir programes d'intervenció. D'esta manera allò important al realitzar pel Treball Social Comunitari no és trobar comunitats adscrites a zones delimitades geogràficament, sinó reconèixer els distints subgrups culturals que interactuen en cada àrea geogràfica. Aquest enfocament cultural formulat per Porzecansky, entén que *la "comunitat real" és l'àmbit de la subcultura (emplaçament local de les subcultures) dins del qual és factible aconseguir una repercussió participativa si s'aplica el procediment d'Organització i de Desenvolupament de Comunitat (1983:53).*

En la definició de Kisnerman (1991) trobem un constructe teòric que va més enllà de l'escenari d'interaccions o relacions socials orientades a la consecució d'objectius, hi ha una idea determinat, com ha expressat Pastor (2004), i és veure a *la*

comunitat en procés i desequilibri perquè implica importants connotacions analítiques i operatives. En este sentit destaquem dos aspectes fonamentals en la noció dinàmica de la comunitat:

a) *La comunitat és una unitat social que es troba en permanent procés de construcció, a la vegada que és un producte, mai acabat, del mateix procés de construcció.*

b) *La comunitat es troba estratificada, és a dir, estructurada en diferents estrats socials i econòmics que generen espais geogràfics diferenciats, subcultures o unitats col·lectives diferenciades.*

Per tant ha de quedar clar que el Treball Social Comunitari no nega ni les contradiccions ni les dinàmiques socials, la comunitat no és un espai idíl·lic sense conflictes, sense grups amb interessos o demandes confrontades, ben al contrari, com va conceptualitzar Kisnerman (1991) : *la comunitat és una estructura integrada per una forma històrica de producció, un sistema d'estratificació social i un conjunt d'institucions i de valors socials, tot allò que configura una unitat social en un espai geogràfic* (Kisnerman, 1991:35).

Per a Pastor (2004) aquest enfocament és una aproximació a la comunitat com *a procés relacional dinàmic perquè considera la comunitat no com quelcom ja existent o estructurat de manera estàtica sobre la base d'un equilibri funcional bàsic, sinó com un concepte dinàmic en procés de construcció i un producte del desequilibri propi del dinamisme d'una societat*. La considera com un sistema de relacions socials integrades sobre la base d'interessos i de necessitats compartides i que es configuren en un espai determinat.

Per tant, la comunitat no és una realitat fixa que no es pot canviar, més aviat el contrari, hi ha una dinàmica social interna d'interaccions i d'identitats que la configuren com un espai social en construcció. Aquesta concepció implica que podem i hem d'intervenir en un camp de relacions entre diferents agents.

En aquest sentit, encara que deixant de banda les contradiccions internes d'eixe espai social, Zucconi i Marchioni (1987) posen l'accent en *la comunitat com a espai d'intervenció*, fan una proposta de Treball Social Comunitari com a *ferramenta*

per a actuar en la comunitat territorial, la qual és un conjunt de persones que habiten en el mateix territori, amb certs llaços i certs interessos en comú. Es tracta, doncs, com remarca Marchioni (1999) *d'un territori en el qual viu una determinada població que té determinades demandes i que compta amb determinats recursos* (Marchioni, 1999: 69).

Un dels principals recursos amb que compta actualment avui el medi rural és el seu patrimoni, tant natural (ecosistemes i paisatges) com cultural, és a dir, immaterial (tradicions, festes, sabers ancestrals, etc.), i material (construccions arquitectòniques del passat, elements materials vinculats a una societat rural no industrial, als oficis antics, etc.). Però el nou ús i tractament dels recursos endògens que s'està produint actualment a l'espai rural, és a dir, la nova resinificació i revalorització d'aquest recursos del territori, no està exempta de conflictes. Per això, és fa necessària la intervenció en la comunitat des del treball social per ordenar i organitzar aquest fenomen de patrimonialització i orientar-lo al benestar de la comunitat.

Així doncs Marchioni considera que la comunitat es compon de quatre factors estructurals: *territori, població, demanda i recursos* (Marchioni, 1987, 1999) a partir dels quals crea una estratègia d'estudi més, d'organització i de desenvolupament de la comunitat. En la seua descripció del procés d'intervenció comunitària supera la mera territorialitat i incorpora la noció formulada per Kisnerman, (1991) de comunitat com a procés i de participació ciutadana, a l'entendre-la no només com a destinatària de programes, prestacions, projectes, etc., (context d'intervenció) sinó també com a protagonista del procés (subjecte d'intervenció) que es vol dur a terme (Marchioni, 1999).

Com a conclusió, segons Pastor:

La comunitat és un terme que ha "conreat" distintes accepcions, moltes d'elles complementàries, però, també, en ocasions vagues i contradictòries. Allò territorial/espacial es prioritza front a allò relacional, sent necessària la integració d'ambdues dimensions. Allò espacial ofereix operativitat i allò relacional condueix a una comprensió reflexiva de la realitat quotidiana. Considerem que la comunitat és un context d'intervenció, alhora que subjecte

d'acció. D'aquesta manera superem la consideració del treball social en i per a la comunitat per a incorporar amb força el treball social amb la comunitat (2004:85).

Altra aproximació al concepte de comunitat des del Treball Social Comunitari és aquella que conceptualitza *la comunitat com a ecosistema, anant d'allò estructural a allò relacional, per destacar les dimensions transaccionals* (Pastor, 2004: 89).

El sistema comunitari pot ajudar a agreujar o a disminuir les necessitats de l'individu, facilitant o provocant conflictes en el seu procés d'evolució i de creixement personal. És necessari partir de la comunitat per arribar a través del grup a l'individu i viceversa. D'aquesta manera les nostres intervencions reverteixen en el benestar social de les persones i de la seua vida en col·lectivitat.

Per a Nogueiras (1996) el Treball Social Comunitari *ha de tractar d'involucrar a la comunitat en els processos de resolució dels seus problemes. Açò comporta la mobilització de les energies de la comunitat i dels seus diferents sistemes (de solidaritat, de relacions veïnals, de comunicació) cap a l'autoconsciència, l'autoorganització i l'autoajuda. La qual cosa suggereix considerar una sèrie de dimensions interrelacionades d'anàlisi i intervenció comunitària, concretament sis: 1) ecològica; 2) organitzativa-normativa; 3) econòmica; 4) cultural; 5) social; i 6) psicoafectiva* (Nogueiras, 1996: 27-37).

1) *La dimensió ecològica.* Considera la concentració de diversos individus i grups en un espai físic-ambiental determinat, és a dir, una població organitzada territorialment amb uns recursos naturals concrets. El treball Social Comunitari, tal i com remarca Pastor (2004) fent referència a aquesta *dimensió ecològica*, ha d'analitzar la naturalesa, l'entorn natural, el paisatge (hortes, camps, boscos, etc.) com un element no aliè a l'ésser humà, d'ací que el treballador social ha de conèixer els recursos naturals a l'igual que els altres, atès que poden proporcionar elements integradors i vertebradors de grups determinats, a part de la significació que la comunitat els atorga o pot oferir. És a dir no podem desvincular a la comunitat humana del seu entorn natural o agro-natural perquè sinó estem aïllant-la i despullant-la del seu sentit, de la seua manera de ser i estar al territori. En aquest sentit podem

afirmar que el treball social comunitari ha de tenir en compte *el paisatge o territori rural* en els termes que ha sigut descrit per Martínez de Pisón (2009) i Romero (2014).

2) *La dimensió organitzativa-normativa*. Suposa segons Pastor (2004) l'existència d'una estructura i d'una organització social, més o menys jerarquitzada, que permeten l'adopció de decisions i mesures de protecció cap a la població en la qual aquesta habita (Ajuntament, sistema de protecció socio-sanitària, processos de presa de decisions, organitzacions socials, etc.). Aquesta per a nosaltres, en el cas que ens ocupa, el pelegrinatge de les Useres té un paper fonamental en l'àmbit de les polítiques patrimonials, doncs les institucions com agents de patrimonialització institucional moltes vegades imposen determinades estratègies en nom d'un progrés futur fent sentir a la població, enganyada, com un objecte de mercat més. Altres vegades la passivitat davant instàncies superiors les fan còmplices de polítiques patrimonials, en principi de salvaguarda del patrimoni, però que estan més prop de la desgovernança que d'una governança fonamentada en el control de la ciutadania.

3) *La dimensió econòmica*. Durant molt de temps ha semblat com si el treball social no haguera tingut en compte aquesta dimensió, i hagueren de vindre d'altres disciplines a ensenyar-nos planificació i gestió, així com l'anàlisi de recursos econòmics i tecnològics. Des dels seus inicis el Treball Social Comunitari sempre ha tingut en compte aquests factors perquè sempre hem treballat amb comunitats desfavorides, per tant, calia tant per banda dels professionals com aquells amb els qui treballàvem, desenvolupar sistemes de gestió de recursos eficaços i eficients amb l'objectiu de fer sostenible la vida col·lectiva.

4) *La dimensió cultural*. Per al Treball Social Comunitari són essencials les creences, costums, valors, els quals hi ha que conèixer i respectar. Però de vegades no és suficient respectar-les i conèixer-les, cal salvaguardar-les perquè formen part de la identitat d'una comunitat, són un factor de cohesió, d'unitat. Per tant el Treball Social Comunitari ha de desenvolupar estratègies de protecció, de promoció de revalorització per a que, per exemple com és el nostre cas, una tradició que forma part de la religiositat popular d'un poble no acabi sent desvirtuat, mercantilitzat en un context d'inflació patrimonial Heinich (2009).

5) *La dimensió social o socialitzadora*. Es tracta del conjunt de models de relació social, socialització, contínua i permanent, existent entre les persones i grups; relacions que poden donar-se a nivell primari (parentesc) i secundari (entre persones i grups sense relació directa de parentesc). La comunitat juga un paper actiu i mediador que fa transcendir a la persones i a les seues actituds individuals cap a allò social. La comunitat socialitza, és a dir, transmet conscientment i inconscientment valors, coneixements, actituds i pautes de conducta, funció que comparteix amb la família, els amics, els veïns, les organitzacions i les entitats.

6) *La dimensió psicoafectiva*. L'individu manté amb els membres de la comunitat una vida col·lectiva que dóna lloc a sentiments com: estima, consciència de grup i satisfacció i actituds com: acceptació, confiança i recolzament. Però, a la vegada, genera sentiments i actituds contràries que poden provocar problemes i conflictes humans, a la vegada que seguretat i identificació. El sentiment de pertinença i de compartir quelcom en comú genera en les persones sentiments i actituds de més o menys arrelament a la comunitat a la qual pertanyen, al territori que ocupen.

Tal i com ha apuntat Pastor (2004), aquestes dimensions descrites mantenen una relació i influència entre elles, conformant un tot. Aquest enfocament contempla la comunitat com a quelcom més que un conjunt de persones vivint en un determinat territori, més que una simple concentració geogràfica o una suma numèrica d'individus.

En el nostre treball, tot i que no neguem eixa interrelació de les sis dimensions, ens hem centrat en les cinc primeres, destacant la cultural, per tractar-se d'un ritual. Aquest esquema analític nosaltres l'hem aplicat al Monument Natural dels Pelegrins de les Useres, com un espai ecològic, institucional, econòmic, cultural i social. El Monument Natural dels Pelegrins de les Useres compren un espai natural que abasta part dels termes municipals de Xodos, Vistabella, Llucena i les Useres, i parlem d'una extensió de camps, boscos, barrancs, etc. En definitiva, tot un ecosistema que cal tenir en compte perquè efectivament no podem separar a les comunitats humanes del seu paisatge.

A nivell institucional existeixen el que hem categoritzat com a diversos agents de patrimonialització institucional, entre els quals òbviament estan l'Ajuntament, la Diputació, però també altres, com les Universitats o la Generalitat Valenciana amb els quals, els nostres agents de salvaguarda i de patrimonialització comunitària han hagut d'interaccionar i bregar per tal de fer-se escoltar doncs no sempre ha estat així, com veurem en la part d'anàlisi de la realitat d'aquest treball d'investigació.

A nivell cultural el pelegrinatge de les Useres com explicarem amb deteniment en el capítol més etnogràfic, és sens dubte un ritual de caire ascètic que ha conservat una estructura i cerimònies a nivell intern, les qual li atorguen una identitat singular i diferencial respecte a altres peregrinacions de la zona, fins i tot de la Península Ibèrica.

Ens trobem per tant amb un tresor cultural, que constitueix l'arrel mateixa de la comunitat userana. Aquest ritual és tant profund en la seua forma i contingut que ha impregnat la forma de ser i estar d'aquesta comunitat. És per això que el Treball Social Comunitari ha de tenir en compte aquesta dimensió cultural, per això degut a l'envergadura i calat d'aquesta peregrinació vam decidir fer un anàlisi en profunditat de caire interdisciplinari fent ús d'altres disciplines com la sociologia i l'antropologia.

Com a conclusió, Pastor (2004) planteja com *el concepte "comunitat" en Treball Social ha adquirit un enfocament eminentment operatiu basat en una reflexivitat mínima que ha permès la seua prompta projecció pràctica. D'aquesta manera, la conceptualització de "comunitat" s'ha trobat amb les constriccions pràctiques, metodològiques, ideològiques i institucionals d'aquells que la gestionaven en la pràctica. Així, l'"activisme" ha sigut, en molts casos, el denominador comú de les intervencions comunitàries* (Pastor, 90-91). Amb alguns matisos, afirmem que estem d'acord amb aquesta definició, doncs és el que ens hem trobat al camp professional, però no pensem que l'activisme li sostragui rigor al treball social comunitari, més aviat al contrari suposa un valor afegit, fins i tot pensem que sense eixa part d'implicació i voluntarisme no seria possible parlar de Treball Social Comunitari.

Des del Treball Social s'ha sabut interpretar el que estava passant en la comunitat, en els barris, en els pobles, en les comarques, perquè estem allí tots els dies al costat de la gent escoltant-los i treballant colze a colze. Nosaltres no treballem

amb constructes teòrics estàtics, més aviat la nostra pràctica ens permet posar en qüestió conceptes o paradigmes perquè treballem amb realitats dinàmiques, a peu de camp.

Per això Pastor (2004) observa com *en un principi la comunitat és entesa com una unitat orgànica, integrada, capaç de respondre per ella mateixa a les necessitats dels seus membres. El territori, la població i la cultura constitueixen els seus elements característics; adquirint lentament els matisos propis del paradigma ecosistèmic. La comunitat és un ecosistema social formada per persones, grups i institucions que interactuen entre ells i es troben interconnectats a mode de xarxes socials transcendent qualsevol frontera* (Pastor, 2004: 91).

La comunitat no és una illa perfecta sense patiments o conflictes, per tant la comunitat que volem com a espai de vida amb justícia social, benestar i equilibri medi ambiental cal construir-la. Ens trobarem com diu Pastor (2004) una realitat (comunitat):

On les interaccions en una comunitat no es produeixen únicament entre individus, sinó que també entre individus i grups, entre grups, entre grups i institucions. Es tracta d'una amalgama de relacions recíproques que uneixen allò individual amb allò grupal, el societari amb el comunitari. Relacions que es retroalimenten entre elles i que no sempre generen processos d'harmonia. En la comunitat coexisteixen distints i contraposats interessos, objectius, conflictes, sentiments, etc., generadors de graus diferents de pertinença col·lectiva. Este sentiment de pertinença a una determinada col·lectivitat es troba directament relacionat amb els recursos i recolzaments objectius i subjectius rebuts i/o percebuts pels subjectes (siguen aquests individus, grups o unitats col·lectives) (2004:91).

Per a Pastor (2004) la noció de “comunitat” es troba en una clara situació de declivi, sent més apropiat considerar l'objecte del Treball Social Comunitari en termes de xarxes socials, en un marc geogràfic compartit i des d'una dimensió col·lectiva. Per tot açò nosaltres, com a treballadors socials, hem fet un ús holístic de les disciplines i ens referim a la comunitat en relació al nostre objecte d'estudi com a *camp* (Bourdieu, 1994). Així, en el nostre cas parlem de camp patrimonial com a escenari on

efectivament hi trobem individus, grups, institucions que interactuen entre ells en funció de la seua representació del pelegrinatge local. On intervenen diverses espècies de capital i els agents o actors tenen un *habitus* (Bourdieu, 1994) que els confronta però que també els junta i els fa crear espais sinèrgics de desenvolupament de la comunitat.

Dins del Treball Social Comunitari, trobem el treball social amb grups. Per a Pastor (2004) *aquesta modalitat de treball social en l'àmbit de les relacions humanes en contextos comunitaris té com a baula fonamental els grups i les organitzacions, tant des de la seua projecció interna com externa, però també com mecanismes de sensibilització ciutadana i influència en allò polític. El Treball Social deu promoure mecanismes que restablisquen les relacions entre diferents grups, caracteritzats per la seua agressió i incomunicació mitjançant accions de mediació comunitària des de la si de cadascun d'ells i facilitant la interacció entre ells.*

En el nostre escenari comunitari partint de la definició de grup de Robertis i Pascal (1994) com a conjunt de persones que tenen alguna cosa en comú, ens hem trobat en un escenari amb diversos grups (el grup de pelegrins o gent de la processó, pseudoplegrins, visitants, hostalers, etc.). Encara que cap d'ells estan organitzats com a grup formal, aquells que hem categoritzat com a “gent de la processó” o “grup de pelegrins” sí han intentat organitzar-se i fer-se veure, però sense una estructura jurídica oficial. A la vegada aquest grup de pelegrins també pot ser considerat com un grup centrat en una tasca, és a dir, dedicar-se de manera intensa i amb gran implicació personal a salvaguardar el ritual del pelegrinatge. En aquest sentit, s'ajusta a la classificació feta per Robertis i Pascal (1994: 121-122).

Però també en cert grau, són *un grup d'ajuda mútua* perquè està dirigit per ells i per als seus membres els quals es troben afectats per un mateix problema. En aquest cas no és una addicció, malaltia o diversitat funcional, però sí una fidelitat a una tradició, la qual no sempre ha gaudit de bona salut. Aquest grup la va sostenir en temps d'èxode rural i la sosté, actualment, en temps de boom patrimonial. Aquest grup durant molt de temps s'ha convertit en un suport beneficiós i mutu de persones que s'afronten a una similar situació de dificultat, en el nostre cas, era mantenir una tradició o defensar-la de les amenaces.

En aquest sentit també fins a cert grau han sigut un grup d'autoajuda, en el sentit que ha assenyalat Casado (1995), per ser grups en els quals les aportacions de tipus personal o de recursos provenen dels propis membres, optant per l'autoservei i practicant la solidaritat centrada sobre ells mateixos. Un exemple és el fet que els participants que vulguin posen el seu cavall, abans l'haca amb la que es llaurava, ara hi ha gent que fins i tot els té per a seguir aportant-los a la processó.

Aquests grups d'autoajuda quan s'organitzen cap a l'exterior i comencen a fer denúncia i demanar un canvi respecte a la seua problemàtica, poden convertir-se com ha expressat, Twelvetrees (1988), en grups de pressió, perquè s'uneixen en un grup per a solucionar un problema comú. Les solucions a este problema no depenen dels membres del grup, per la qual cosa és necessari realitzar una actuació de denúncia i de reivindicació. La raó de la seua existència es troba en considerar que les Administracions no posen en marxa de forma automàtica recursos ni solucions per a l'atenció de les necessitats socials, per la qual cosa és necessari denunciar l'existència d'estes necessitats i reivindicar solucions a les pròpies.

Ací entra en acció una de les protagonistes del nostre treball, la tècnica del Monument Natural dels Pelegrins de Les Useres, de la qual hem parlat en l'apartat de metodologia i hem categoritzat com una *agent de patrimonialització comunitària*. Seguint la conceptualització de Twelvetrees (1988) aquests grups poden sorgir per iniciativa pròpia o bé impulsats pel treballador social. En el nostre cas el grup ja estava format, però com veurem en la part d'anàlisi el treball tècnic comunitari va servir a per a millorar les seues capacitats i habilitats relacionals, participatives, reflexives, a través de tècniques d'animació sociocultural en l'àmbit de l'educació popular i ambiental. El treball de la tècnica del Monument Natural també va servir, des d'un rol no-directiu, respectant els ritmes del grup, per a impulsar líders naturals del grup els quals van ser capaços d'assumir les funcions de motivació i de coordinació del propi.

Un altre aspecte fonamental del Treball Social Comunitari és la participació dels seus membres tant en el disseny com en el control de les iniciatives de canvi. En aquest sentit és important tenir en compte les aportacions metodològiques de Villasante i López (2007) on posen l'accent sobre: *el fet que no hi ha verdader desenvolupament si els beneficiaris no es converteixen en protagonistes del mateix. I*

aquesta premissa obliga a reconsiderar el paper que els tècnics o experts en matèria de desenvolupament han vingut desenvolupant en el procés tradicionalment, així com la seua perspectiva habitual (Villasante i López, 2007: 114).

Ens sembla molt adient aquesta reflexió que apunta de manera intencionada al paper dels tècnics, perquè amb freqüència el rol dels diferents agents de desenvolupament comunitari en les seues diverses modalitats (treballadors socials locals, educadors de barri o populars, agents de desenvolupament local, educadors ambientals, orientadors, etc.) no s'han aturat a fer una reflexió en quin ha sigut el seu paper respecte a la participació dels actors. En el nostre treball mostrem un intent, en aquest cas per part d'una educadora ambiental destinada en el Monument Natural dels Pelegrins de les Useres que va iniciar un procés participatiu, per a nosaltres en molts aspectes, molt vàlid, una pràctica de la qual podem rescatar coneixement molt transcendent per a futurs treballs comunitaris en l'àmbit de patrimoni immaterial en espais protegits dins del medi rural.

En aquest sentit ens sembla molt adequada la seua proposta de *formació d'un grup motor*. Aquest segons Villasante i López (2007) és un grup mixt de les persones voluntàries i de professionals que es van a posar a treballar. Però construir aquest grup no és quelcom automàtic, sinó que és tractat d'un procés on s'ha d'observar i escoltar per situar a cadascú i aprofitar les potencialitats de tots, així com, saber fins on arriba les capacitats i límits de cada actor implicat. Tal i com han expressat Villasante i López (2007):

Al principi apareixeran diferents interessos que cal saber manejar, des de posicions poc prepotents, més aviat auto-críiques. Convé que es pugui saber què és el bé que aporta cadascú però també els límits que té cada aportació. Per exemple, no es pot esperar de les administracions que sàpiguen de tot o que pretenguin dirigir perquè ho tenen escrit en un programa. Però sí se'ls pot demanar que aporten mitjos físics i econòmics, doncs és el fruit dels impostos de la ciutadania per a fer polítiques públiques. No es pot esperar que els dirigents socials siguin els més representatius, però sí que hi haja grups o persones molt

actives que es mostren col·laboradors. La ciutadania no té per què tenir la veritat sobre el que està passant ni saber els motius pels quals ocorre, però aporta on està el punt d'arrencada, la vivència sense la qual no entenem el fons del problema. No es pot pretendre que els tècnics tinguin la solució al moment, però sí que ajuden amb metodologies en un procés que vaja guanyant en rigor i creativitat. Els professionals es necessiten per a que ens fem les preguntes que més convenen al procés, no per a haver d'acceptar que sàpiguen de tot (2007: 115).

En el fons el que proposen Villasante i López (2007) és un diagnòstic acurat del *camp* on els diferents actors amb diferents espècies de capital tenen una capacitat d'actuar en funció del seu *habitus* (Bourdieu, 1994). És important aprendre a detectar i sistematitzar les vivències dels actors, identificar postures al voltant del assumpte, diferenciar fins i tots postures o formes diferents d'abordar-lo. Aquesta primera reflexió en l'àmbit dels processos de patrimonialització és bàsica, doncs cada grup d'actors atorga, en el nostre cas, al ritual (pelegrinatge) un significat determinat a partir del qual es deriva una actuació i una posició en la seua gestió i ordenació com a objecte de les polítiques de desenvolupament territorial. Al llarg del nostre treball de camp hem entrevistat a diferents professionals, però destaquem el paper fonamental d'una, precisament pel seu rigor i creativitat tant en l'arribada al territori, és a dir, en com va aterrar i va anar configurant eixe *grup motor* en eixe *nucli inicial*.

En un primera fase, Villasante i López (2007) parlen d'*estructuració i organització de les demandes*. Aquesta estructuració i organització es realitza a partir de les preguntes per les necessitats, tant les més sentides com les més estructurals. Es tracta de fer una síntesi, on ni les demandes es poden resumir igual per a tota una comunitat, ni són tampoc tan individuals que no constitueixen conjunts d'interessos de certa similitud. Aquesta tipologia de grups amb interessos diversos (econòmics) i posicions culturals, nosaltres parlem d'*habitus*, i relacions de confiança o desconfiança entre els actors, s'haurà de contrastar amb el grup motor per a donar lloc a una anàlisi de xarxes. Açò en ajuda a establir un quadre on s'ha de tenir en compte als diferents sectors i grups, institucions i persones les quals expressen demandes i posicions a tenir

en compte. Agrupar i auto-organitzar tota aquesta informació és el que ens permetrà avançar a la següent fase (Villasante i López, 2007).

En termes de Treball Social Comunitari podríem parlar de *banc de dades* per poder establir posteriorment un *diagnòstic general o diagnòstics temàtics o sectorials* (Barbero i Cortés, 2005). Henderson i Thomas (1992) fan referència a aquesta fase com un procés d'immersió, pel qual el treballador comunitari ha de convertir-se en un referent en el que respecta al coneixement del barri, nosaltres en l'àmbit local, parlaríem del poble una espècie d'enciclopèdia ambulant plena d'informacions precises i pertinents sobre les persones, les organitzacions i les persones del barri. Per a aquests autors el més important és fer una descripció de la situació general i precisar la naturalesa dels problemes. Barbero i Cortés (2005) fan una síntesis d'Henderson i Thomas junt altres aspectes importants on expliquen com cal en primer lloc:

Establir un quadre tant de potencialitats o aspectes positius, com d'aspectes negatius, problemes deficiències, obstacles. Però com recalquen ací en aquest punt és molt important donar compte del que pensa la gent, i per a açò convé fer ús de les paraules, frases idees i conceptes que utilitzen cada dia les diverses persones amb les que s'ha entrat en contacte. Aquestes descripcions són útils perquè permeten donar compte de les experiències de la gent, comprendre les coses, tal i com les viuen elles mateix, sense "intellectualitzar-les" massa. El llenguatge ens mostra sentiments ja siguen d'identitat de confiança d'impotència o resignació o apatia (2005:87).

Si traslладem aquest model de diagnòstic al nostre objecte d'estudi, és important aturar l'atenció en com els diferents actors i grups es representen la peregrinació de les Useres i eixe ha sigut una de les tasques que amb el nostre treball de camp hem volgut posar de manifest, més enllà de disquisicions científiques d'ordre antropològic o sociològic. Quan els informants ens estan parlant del que representa per a d'ells desenvolupar un paper dins del pelegrinatge (dipositari, càrrega, anar

pelegrí) i ho fan des de sentiments i emocions, hem intentat reflectir al màxim eixa forma de sentir. És en aquest sentit que parlem del *territori simbòlic dels pelegrins o habitus* de la peregrinació com un conjunt de creences, vivències, i valors al voltant de la peregrinació que configuren una idea del que és i no és el pelegrinatge

Si seguim l'esquema de Barbero i Cortés (2005) ells parlen d'un segon pas o fase dins del diagnòstic en la qual el que toca és: *fer una definició, delimitació i mesura dels problemes detectats i ací tornen a posar l'accent en la importància d'establir les dimensions d'un problema, recau sobretot, en establir una avaluació de la manera en la que les persones ho viuen.*

El tercer pas per a Barbero i Cortés (2005) és *intentar una explicació, és a dir, en la mesura que es coneguem els factors i creiem contribueixen de manera més senyalada a produir o reproduir eixos problemes, s'han d'enunciar. El treballador social ha de preguntar-se per què la realitat és així i intentar donar una resposta, es tracta doncs, d'establir hipòtesis explicatives sobre els aspectes que interaccionen en la situació* (Barbero i Cortés, 2005:87-88).

En aquest sentit és positiu també, conèixer els orígens, comprendre com ha sorgit el problema, reflexionar sobre els factors que són responsables del seu naixement; però també preguntar-se pels factors que expliquen la seua duració i/o agreujament.

Respecte a aquestes dos fases, hem de dir que tant nosaltres com una de les nostres informants claus hem intentat establir una avaluació del problema que afecten actualment a la peregrinació, escoltant els testimonis que han expressat els actors entrevistats. En aquest cas estem parlant de la tensió i malestar expressat pels actors que se senten afectats per com s'estan desenvolupant les polítiques de patrimonialització i els canvis que es produeixen en la societat de consum que ha passat a fer una demanda massiva de patrimoni immaterial amb els corresponents efectes colaterals que això suposa tant de positius com de negatius.

Així doncs, podem afirmar que al llarg del nostre anàlisi, hem seguit l'orientació metodològica de conèixer la història de les problemàtiques, la formació dels conflictes, de les contradiccions, de com s'ha arribat a eixe punt o nivell de debilitats i amenaces,

en termes DAFO. Hem fet una reconstrucció diacrònica de com s'ha arribat a aquest estat de la qüestió, escoltant als principals actors implicats, de vegades com hem expressat en l'apartat de metodologia apel·lant a capítols de la seua vida, altres vegades fent una reflexió amb aquells tècnics, com Sonia, la qual ja havia fet una detecció dels factors que hi juguen un paper determinant actualment en els problemes que té la peregrinació per tal d'arribar a saber com s'ha arribat a aquest punt d'inflexió. És a dir hem construït un diagnòstic col·lectiu amb les veus dels diferents agents protagonistes dels processos de salvaguarda i patrimonialització en l'espai local.

En quart lloc, seguint amb la guia de Barbero i Cortés (2005) cal precisar les *possibilitats d'emprendre l'acció. A partir de les explicacions que hem establert hem de preguntar-se per les alternatives a aquesta situació-problema. Hem de preguntar-se com podria ser eixa altra realitat que volem, per arribar el que volem al que tenim, quina és la motivació dels habitants per mobilitzar-se. En aquest punt cal diferenciar entre persones a les que se li proposa ajudar, institucions i estructures col·lectives que han manifestat el seu interès* (Barbero i Cortés, 2005:88).

Per últim, com a cinquè pas, Barbero i Cortés, (2005) proposen que el treballador comunitari *haurà de fixar objectius i prioritats de la seua intervenció professional. Açò consisteix en: escollir un lloc, un col·lectiu i un problema en particular; decidir sobre el treball a realitzar per establir noves estructures col·lectives; establir les prioritats tenint en compte el mandat i els recursos de la institució de la que formen part, la seua experiència, competències, valors i preferències* (Barbero i Cortés, 2005:88).

Al llarg de la nostra investigació, Sonia, la tècnica del Monument Natural dels Pelegrins de les Useres ens explica en un to narratiu com ella va dur a terme aquestes dos fases, la possibilitat *d'emprendre una acció* i *fixar objectius a curt i llarg termini*. Degut a l'estructura interna del ritual (membres, organigrama/jerarquia interna, regles, valors, etc.) i la idiosincràsia del pelegrinatge, era necessari elegir un col·lectiu de referència i aquest com veurem és sens dubte el grup que hem categoritzat com "la gent de la processó", encara que la nostra informant es refereix a ells com a "grup de pelegrins" o "pelegrins" perquè el grup d'homes que havia dut a terme la salvaguarda abans que ella arribés a les Useres.

Per a Villasante i Lopez (2005), en aquesta fase de diagnòstic, cal *retornar la informació a la comunitat més ampla*. Per això, serà important:

Tornar aquestes informacions, protestes i propostes, al conjunt més ampli que es pugui de persones involucrades. Cal utilitzar tècniques per a detectar de forma participada els nusos crítics, els bloquejos sobre els quals prioritàriament cal centrar l'atenció. Ja que no es poden resoldre tots els problemes, cal començar per aquells en els quals existeix un major consens sobre la seua capacitat de bloquejar o de potenciar el procés. Ací cal coordinar esforços per a entrar en els tetralemes (o jocs de quatre frases contraposades) que superen les posicions de bloqueig, més enllà de qui va formular tal o qual posició. S'han de prioritzar els camins que puguin resultar més col·lectius i més creatius, coordinant interessos i voluntats (2007:116).

Per a nosaltres aquesta acció significa crear un espai on poder desenvolupar un *feedback* entre professionals i habitants de l'espai local. En el cas que ens ocupa, la nostra informant clau va encetar un programa de tallers d'animació sociocultural on d'una manera lúdica i participativa creava un diàleg entre la gent de la processó i la resta del poble, tot lligant els diferents sabers populars. Però a la vegada degut a la doble funció o intervenció s'esforçava per saber i fer saber als altres que els havia escoltat, si per exemple era important que el camí, és a dir, el trajecte per on passa la peregrinació, estiguera net i arreglat ella s'encarregava que la brigada de l'empresa netejara bé els llocs que li havien senyalat alguns líders del grup de pelegrins.

Si hi havia una discussió entre aquells que volien senyalitzar un lloc concret del camí i aquells que no volien senyalitzar-lo, perquè era com un *espai sagrat o secret*, s'intentava passar a una *reflexivitat de segon ordre* (Villansante i López, 2007) combinant una altra matriu que no ha sigut utilitzada per Villasante sinó per Max-Neef, Erizalde i Hopenhayn (1994), explicant a on podien conduir eixes dues posicions i quins podien ser els seus efectes no desitjats, és a dir, que podien satisfer una necessitat però podien convertir-se en inhibidors d'altres. Si millorem l'accés pels camins encara vindrà més gent en cotxe, però sinó els millorem els llauradors no podran accedir als camps i deixaran de vindre a llaurar i augmentarem el risc d'incendi i tampoc podrem accedir amb menys temps a sufocar-lo.

Aquest debat és un debat que es pot ampliar i resumir en la intervenció o no intervenció tant sobre l'espai natural com sobre l'espai cultural, ja que respecte a aquest últim aspecte hi ha qüestions com l'accés del públic, dels espectadors a certs moments del pelegrinatge tal vegada afavoriren finalitats internes del pelegrinatge com per exemple el silenci que necessita el pelegrí incompatible amb tota la gent que vol estar prop d'ells. Per tant, com planteja Villasante i Pastor, (2007) *els tetralemes* són:

Un mètode especialment útil per a superar situacions de bloqueig en la qual es presenten dues posicions contràries basades en discursos antagònics. La praxi dels experts ha d'anar més enllà d'escoltar i interpretar als individus i col·lectius, analitzar els discursos i presentar-li's sense més. I en efecte, si només retornem dilemes o posicions intermèdies, ens quedariem en el que ja planteja el sistema (encara no hauríem eixit dels discursos dominants). I en un procés de canvi o de desenvolupament, es necessita obrir nous plànols d'interpretació de la realitat i convertir als subjectes en protagonistes perquè desenvolupen ells mateixos la creativitat amb les seues tetralemes (2007:120)

En el cas que ens ocupa, veurem com sí que hi ha agents que es van plantejar aquestes qüestions, primera reflexió important, ja que si un professional ni es planteja aquestes qüestions i es dedica a aplicar les ordres dels seus superiors sense més, difícilment passarà a un segon nivell més complex. Els agents de patrimonialització comunitària amb tallers, entrevistes i trobades entre diferents actors amb posicions divergents van arribar a trobar, a construir espais de consens i acord que donaren lloc a *eixe subjecte col·lectiu* que planteja Villasante i López (2007) :

Tot aquest procés ajuda a construir subjectes col·lectius, en certa mesura nous, ja que són les persones les que se senten implicades en la tasca de creativitat de les seues pròpies anàlisis i de fer les prioritzacions. Quan es preparen i retornen algunes frases utilitzant el llenguatge textual de la gent, per exemple, i sense dir qui va dir tal o qual cosa, els participants debaten més el contingut que qui ho va dir, reinterpreten el perquè s'han dit tals o quals coses i solen afegir a més noves aportacions de major profunditat.

Com a conclusió hem de dir que si volem que els processos de patrimonialització, seguint la terminologia dels *satisfactors de necessitats* de Max-Neef *et.al* (1994), siguen *sinèrgics* i *no inhibidors* o fins i tot *destructors* com ha passat en altres territoris, hem de desenvolupar metodologies acurades de desenvolupament comunitari i participació ciutadana per a que els “els vells” i “nous” usos del patrimoni puguem conviure i repercutir de manera positiva en el territori.

3.4 GOVERNANÇA DEL PATRIMONI LOCAL: UNA REALITAT ENCARA NO CONSOLIDADA

Amb freqüència en l'anàlisi de la realitat local ens trobem amb el que Arenillas (2002) ha conceptualitzat com a *inframunicipalisme* caracteritzat per generar governs locals ineficaços per falta de dimensió, la qual cosa porta sovint al fet que les decisions sobre el territori municipal i els seus habitants passen de fet a una instància superior en alguns casos la Diputació, la Comunitat Autònoma o fins i tot l'Estat.

Així doncs, si traslладem aquesta reflexió a l'àmbit exclusiu del patrimoni local, pel que hem pogut observar i les dades que tenim, la gestió del patrimoni municipal no és una excepció i acaba sent gestionat per instàncies superiors. És una hipòtesis que analitzarem en el nostre cas d'estudi. Com ha expressat Farinós (2008) :

Al llarg de les dues últimes dècades el concepte de governança s'ha convertit en qüestió central de debat en el camp de les ciències socials, centrant-se en particular en les relacions entre govern i governança. Mentre que el primer es refereix a la presència d'un poder (el de l'estat), organitzat a través d'una sèrie de poders públics (amb relacions jeràrquiques entre ells) i procediments burocràtics com a forma de funcionament, la governança es refereix a l'emergència d'un nou sistema de relacions més complex que inclou nous actors emergents externs (fins ara) a l'arena política. La governança representa, per tant, un model alternatiu de gestionar els assumptes públics (2008:12).

Ací trobem una primera diferenciació molt important i que no sempre s'ha tingut en compte a l'hora d'estudiar els processos de govern del patrimoni no és el mateix *govern* que *governança*. En referència a la pràctica de govern moltes vegades s'imposa el govern de l'estat encara que siga en la seua forma descentralitzada com és

el cas de la Generalitat, un exemple clar ha sigut el desenvolupament dels Parcs Naturals com a exponent de la política autonòmica medi ambiental.

En un segon pla, les Diputacions, malgrat estar més a prop de la realitat local, no sempre tenen en compte les necessitats, manifestacions i voluntat del habitants dels espais locals. Amb freqüència els pobles més xicotets es veuen engolits per decisions de la Diputació que es prenen per els nivells més alts de poder, legitimant-se en estudis o informes de tècnics-experts sense una consulta prèvia en profunditat.

El Llibre Blanc de la Governança (CE, 2001) la defineix com: *la capacitat de les societats per a dotar-se de sistemes de representació, d'institucions, de processos i de cossos socials, com a instrument de control democràtic, de participació de les decisions i de responsabilitat col·lectiva*. Com a complement a aquesta definició, Coleman i Talment (1997) citats en Farinós (2005) posen l'accent en la capacitat de consciència (l'acció voluntària), d'organització (les institucions, els òrgans socials), de conceptualització (els sistemes de representació) i d'adaptació a noves situacions com a característica de les societats humanes.

Així doncs, la governança implica, tal com és desplegada per la CE en el Llibre Blanc de la Governança: *obertura* (les Institucions haurien de treballar d'una forma més oberta i accessible per a aconseguir la confiança dels ciutadans en les institucions), *participació* (aconseguir una àmplia participació dels ciutadans en el procés que va des de la formulació fins a l'aplicació de les polítiques), *responsabilitat* (aclarir el paper de cadascun dels agents i estats membres que participen en els processos legislatiu i executiu), *eficàcia* (les mesures han de ser eficaces i oportunes, aconseguir els objectius marcats, avaluar el seu impacte i l'experiència acumulada. L'aplicació de les polítiques de la UE ha de ser *proporcionada*, així com les decisions han de ser preses en els nivells oportuns) i *coherència* (les polítiques desenvolupades i les accions empreses han de ser coherents i fàcilment comprensibles).

Per a Farinós (2008) les relacions entre govern i governança poden interpretar-se com un procés incremental mitjançant el qual la nova governança millora les limitacions de les formes tradicionals de govern, al mateix temps que té les seues pròpies limitacions i introdueix nous conflictes. L'autor proposa un esquema sistèmic a

través del qual podem analitzar la governança com un procés gradual i canviant no com una realitat estàtica. En l'escenari proposat per Farinós (2008) les pràctiques de nova governança podrien anar des d'un extrem més dur (més formal, més burocràtic) a un extrem més moll (més informal, menys rígid) a la vegada que eixos graus també s'apliquen pel que fa a les diferents dimensions d'aquesta, així com, als cinc principis de bona governança proposats per la CE (2001).

Per tant principis i dimensions es relacionen en diferents sentits: *vertical multinivell* (principis de responsabilitat, coordinació, cooperació), *horitzontal* (entre territoris –principi de cooperació– i entre sectors –principi de coherència) i *participació* (grups d'interès, 'lobbies', ciutadans a títol individual– principis d'informació i obertura). El funcionament sistèmic del conjunt de totes aquestes dimensions i principis contribuirà a la meta final del desenvolupament territorial sostenible (2008:13-14).

GOVERNANÇA DEL PATRIMONI (Figura 17)



Amb aquesta figura volem expressar una piràmide invertida, és a dir, un procés de gestió, ordenació, conservació i salvaguarda del patrimoni just al contrari de com s'ha vingut fent. Ara a la base tenim com a criteri fonamental la participació de la societat civil, de les entitats, associacions i actors en general que es preocupen i

s'impliquen en processos de conservació o salvaguarda del patrimoni endogen del territori. I en la part de dalt, els agents tècnics i polítics de les diferents administracions responsables de dissenyar i executar les polítiques patrimonials han de coordinar-se entre ells ja siguin de l'Ajuntament, Diputació o Generalitat (Conselleries en el nostre cas).

Aquests agents i nivells, han de ser responsables, no poden implementar sense tenir en compte els efectes que això pot tenir en la població; han d'obrir-se a altres opinions, sabers, paradigmes encara que no formen part de l'administració. Tot i que aquestes no siguin oficials, acreditades, han de cooperar entre ells (entre els tècnics d'una mateixa administració i de diferents administracions; entre els diferents nivells jeràrquics tant polítics com professionals i entre nivells administratius Ajuntament-Mancomunitat-Diputació-Conselleria-Estat).

Per últim han de ser eficaços i eficients utilitzant els recursos existents i no gastant sense fer diagnòstics acurats de les necessitats. Com sabem moltes vegades ja hi ha un treball fet i no s'aprofita fent una despesa innecessària que es podria destinar a altres menesters. Com a alternativa en aquest escenari complex Farinós (2008) proposa una estratègia fonamentada en la governança del territori:

La governança territorial pot ser vista de dues formes: com a mera aplicació dels principis de bona governança a la política territorial i urbana o, d'una forma més complexa i interessant, tal com es va fer en el projecte ESPON 2.3.2, com un procés amb un caràcter molt específic atès que el seu objectiu és el territori. Amb aquest enfocament, la complexitat del territori permet no solament considerar les dinàmiques territorials com un dels test més interessants per a verificar si s'apliquen o no els principis de la bona governança, sinó que també atorga un caràcter particular a la governança territorial. En aquest sentit, s'interpreta com l'emergència i posada en pràctica de formes de planificació i gestió de les dinàmiques territorials innovadores i compartides (caracteritzades per la relació, negociació i formació de consensos), recolzades per multiplicitat d'actors que comparteixen uns objectius

i coneixen i assumeixen quin ha de ser el seu paper en la seua consecució, autors com Healy, 1997 parlen de planificació col·laborativa (2008:14).

Una de les dinàmiques fonamentals que s'hi està produint, actualment, al territori és sens dubte els processos de patrimonialització amb la revalorització i resinificació dels seus elements. Però aquest procés, com sabem ha adoptat un caràcter desordenat, inflacionari quasi imitant a altres sectors que han tingut un creixement desordenat com la construcció.

En aquest nou context de posada en valor del ritual dels Pelegrins, hem trobat diverses iniciatives i estratègies patrimonials algunes orientades a la salvaguarda i respecte per les creences ancestrals que busquen l'equilibri entre la protecció i el desenvolupament local, i altres de caire institucional que busquen la utilització d'una tradició com la dels Pelegrins de les Useres com una pesa clau en la configuració d'una marca patrimonial i turística que s'ha fet extensiva, a través, dels nomenats "Camins del Penyagolosa.

En aquesta iniciativa s'han inclòs la resta de rogatives que van a Sant Joan de Penyagolosa que encara es duen a terme al territori castellonenc, com són: la de Culla, Xodos, L'Alcora i la rogativa ja en la província de Terol de Puerto Mingalvo. Al respecte, la Diputació de Castelló, juntament amb un comitè d'experts, ha iniciat la preparació de l'expedient de la candidatura perquè en 2016, a través del Ministeri d'Educació, Cultura i Esport, El Camins del Penyagolosa" siga declarat Patrimoni Mundial de la Humanitat per la UNESCO.

Per això, davant d'aquest escenari en que diferents nivells administratius es llancen a la implementació de polítiques patrimonials en el territori, cal preguntar-se, si la planificació i gestió del patrimoni rural actual està contemplant els principis de *governança (coordinació, responsabilitat, obertura, informació, participació i eficàcia)*. Quan es parla de relació, entenem que ha d'haver contacte, encara que siga mínim, entre els agents de patrimonialització. Quan es parla de negociació, hem de pensar que en el medi rural hi ha posicions contraposades fins i tot enfrontades, per tant cal crear un espai de negociació, això requereix identificar postures, categoritzar-les i

crear estructures que vinculen al actors en la creació d'acords per a la gestió del patrimoni territorial.

Una de les qüestions que sovint s'oblida o es passa per alt a l'hora de posar en marxa polítiques estratègiques de planificació en l'àmbit patrimonial, és comparar l'escenari que volem amb escenaris on ja s'han desenvolupat iniciatives de gestió del patrimoni local tenint com a model el règim patrimonial actual. En aquest àmbit, hi ha una tendència a parlar d'escenaris en positiu, mai en negatiu, com si no volguera tenir-se en compte l'impacte ambiental i cultural negatiu, les externalitats negatives d'aquesta revalorització patrimonial. Sempre es parla de les experiències de patrimonialització que acaben sent Patrimoni de la Humanitat de la UNESCO com un èxit econòmic, social i medi ambiental sense fissures, quan no sempre ha sigut així.

Per tant cal interrogar-se sobre quins efectes han causat eixe polítiques que en principi anaven a servir per a conservar o salvaguardar el patrimoni ja fora material o immaterial? Aquestes suposadament també anaven a augmentar el creixement econòmic de la zona? Han servit per a reactivar l'economia? Eixe creixement ha repercutit en ocupació i beneficis per als habitants? Tots els sectors o només un, com per exemple el turisme? I de quin turisme estem parlant?

Per tal de no seguir amb un escenari futurible hem volgut analitzar el cas de: la Vall d'Humahuaca situada en la Província de Jujuy, nord-oest d'Argentina. La postulació de la Vall d'Humahuaca per a la Llista de béns del Patrimoni Mundial serà feta en la categoria de paisatge cultural. Aquesta categoria de béns patrimonials ha sigut incorporada pel Comitè del Patrimoni Mundial de la UNESCO, per a contenir les obres produïdes per l'acció combinada de la naturalesa i els éssers humans, a les quals fa referència la Convenció del Patrimoni Mundial, juntament amb els béns naturals i culturals.

En un context de resistència, conflicte, en molts aspectes semblant al que es viu ara a L'Alcalatén (tancament de fàbriques, despoblació en la zona nord, incendis dels últims anys). A l'any 1995 la província de Jujuy va ser travessada per dos gasoductes que van comprometre i van causar greus danys al seu patrimoni natural, biològic i arqueològic. Aquest fet més la construcció d'una infraestructura elèctrica, i la crisi

sense precedents (econòmica i política) que va culminar en “el corralito” va curullar els ànims del habitants, donant lloc a una resistència dels autòctons, en la qual segons narra Liliana Fellner (2006) es va canalitzar a través d’un projecte de desenvolupament comunitari on es defenia:

L'amor, el respecte i la defensa a la seua terra i el seu patrimoni i el convenciment que el desenvolupament havia de seguir altres pautes, va ser el que va portar al govern provincial a suspendre definitivament la construcció de la infraestructura elèctrica i començar una etapa de conscienciació, revalorització i inventari del patrimoni amb una tendència a la custòdia i preservació, accions aquestes que van tenir com a conseqüència paral·lela l'elevació de l'inventari d'aquest bé a les autoritats nacionals per a la seua avaluació i posterior presentació davant la UNESCO per a la incorporació, d'aquest Lloc en la Llista de Patrimoni de la Humanitat (Fellner, 2006).

Aquesta Secretaria de Cultura argumentava que el projecte de postulació, com paisatge cultural de la UNESCO, es va fonamentar en una metodologia participativa i comunitària i els primers objectius plantejats i negociats amb la població es van aconseguir. Emperò, a partir del 2003, el procés tal i com es va construir entre professionals i habitants de la vall, va canviar radicalment i deixà de ser participat i controlat per la població, es modificà en la seua concepció original, i s'introduïren canvis en la metodologia i estratègies de gestió.

Deu anys més tard, l'impacte sociocultural i ambiental del augment del turisme la Vall de la Quebrada ha provocat diferents crítiques i malestar entre la població. A continuació presentem un resum de l'estudi de cas *(Sostenibilitat sociocultural del turisme en el Nord-oest Argentí. Estudi de casos: Purmamarca i Tilcara*. Realitzat per Barbara Catalano en l'any 2013 que té com a marc conceptual de referència el *turisme sostenible* definit per l'Organització Mundial del Turisme en el document titulat *Tourism the year 2000 and beyond qualitative aspects (1993)* com a aquell que:

Atén les necessitats dels turistes actuals i de les regions receptores i al mateix temps protegeix i fomenta les oportunitats per al futur. Es concep com una via cap a la gestió de tots els recursos de manera que puguem satisfer les necessitats econòmiques, socials i estètiques, respectant al mateix temps la integritat cultural, els processos ecològics essencials, la diversitat biològica i els sistemes que sostenen la vida (OMT, 1993).

L'estudi de cas de Catalano, (2013), atenent als tres eixos fonamentals del turisme sostenible (mediambiental, econòmic i sociocultural), va analitzar en quina mesura, l'activitat del turisme afecta a les comunitats natives en la zona del nord-oest argentí, especialment en la zona d'Humahuaca, i més concretament en Tilcara i Purmamarca, localitats amb una aflluència de turisme important i pertanyents a la Vall d'Humahuaca. En l'estudi es van analitzar tant els efectes positius a nivell econòmic (creació de llocs de treball i per tant aturada d'èxode rural) provocat per l'augment del turisme, com a conseqüència de la declaració de Patrimoni de la Humanitat de la Vall d'Humahuaca, així com, els efectes negatius d'aquest increment, en relació a la sostenibilitat de les poblacions locals.

Aquest estudi ens serveix per a aprofundir sobre la conceptualització de la sostenibilitat sociocultural i la relació ambigua, fins i tot, contradictòria entre turisme i patrimoni quan aquest deixa d'estar controlat per la població autòctona, és a dir, quan aquesta deixa de participar en el desenvolupament del seu territori. Així doncs, Catalano (2013), es va centrar en la sostenibilitat de l'activitat del turisme des del punt de vista del respecte a l'autenticitat sociocultural de les comunitats receptores.

En moltes ocasions, la forma de vida i la principal activitat econòmica dels residents coincideixen amb l'atractiu turístic de la destinació. El patrimoni sociocultural i el natural són part de la motivació inicial del visitant fins aqueix lloc. Però en ocasions, succeeix que l'impacte que genera el xoc de cultures i al seu torn l'extrema divergència entre societats contraposades pot degradar les activitats quotidianes de les comunitats amfitriones que en l'inici havien conformat l'atractiu principal de la destinació (2013:70).

En el cas d'Humahuaca, a nivell medi ambiental com a conseqüència de la massificació turística estacional i la gestió del recurs per part d'agents externs (empreses -inversionistes privats) amb interessos diferents als camperols, s'ha produït problemes en l'abastiment d'aigua, arribant a produir-se talls en el subministrament per a la població local i escassetat.

Els béns comuns en l'àmbit del turisme es relacionen amb interessos, aspiracions i expectatives diferents en relació amb els recursos. Existeixen diferències culturals pronunciades entre els turistes, els usuaris temporals, i els vilatans. Així mateix, en ocasions els inversors estrangers tenen interessos diferents als dels de la comunitat amfitriona, la qual cosa implica també que açò es plasme en diferents patrons d'ús dels recursos, la qual cosa pot conduir a un ús indegut dels mateixos (2013:78).

Tal i com ha esmentat Catalano (2013), l'ús dels recursos naturals no és l'únic aspecte en el qual es poden observar canvis producte del creixement del turisme. Les manifestacions culturals també s'han vist afectades i açò provoca un efecte a llarg termini quasi irreversible. Un exemple concret són els rituals d'ofrena a la Patxamama¹⁵ i els canvis d'hàbits per part de la població amfitriona en altres celebracions típiques de la zona de la Quebrada. En el cas de la celebració de la Patxamama és tracta d'una cerimònia que en principi, originàriament, es feia en la intimitat familiar, però amb l'augment del turisme ha passat fer-se amb públic. Tal i com analitza Catalano (2013) :

¹⁵La Patxamama és una divinitat venerada en tota la regió dels Andes recordada l'1 de agost de tots els anys. La Patxamama simbolitza tota la terra i representa el sòl on es naix, on es viu, on es produeix i es mor. El camperol invoca freqüentment a la Patxamama i açò es manifesta en una relació de reciprocitat, de respecte i fe. El 1º d'agost es realitza una cerimònia en homenatge a la Patxamama i aquesta es fa abans a qualsevol de les activitats quotidianes dels indígenes.

Originàriament és una celebració íntima, que es dona dins de les famílies i que engloba un conjunt de ritus, misticisme i tradicions de la població nativa. D'aquesta manera, en incrementar-se l'ingrés de turisme a la regió d'Humahuaca s'ha provocat un canvi substancial en el normal desenvolupament de les comunitats locals en relació a la pràctica d'aquestes celebracions pròpies de la seua cultura (2013:78).

Segons Catalano (2013), és cert que en ocasions hi ha un consentiment per a donar entrada als turistes en la participació en el ritual. Són les mateixes famílies les que decideixen obrir les seues cerimònies al públic, però més enllà que hi haja consentiment cap a l'obertura d'aquest ritu, no deixa de constituir un impacte sociocultural que degrada l'essència mateixa ancestral de la cultura nativa.

Altres dos impactes a nivell sociocultural són, en primer lloc, com s'ha desvirtuat del Carnaval degut a la participació de gent de fora de la comunitat que porta altres intencions diferents a les de la cultura del lloc. I en segon lloc, Catalano assenyalava com els treballadors dels hotels degut a la situació de sobrecàrrega de visitants en temps de celebracions (temporada alta), de vegades, han tingut que deixar de participar en els rituals perquè no hi ha possibilitat horària.

Amb el cas de la Vall de la Quebrada volíem posar de manifest com amb freqüència les polítiques patrimonials orientades a l'augment del turisme han conduït a efectes desitjats (creixement econòmic i de l'ocupació) però també no desitjats, especialment quan els processos es deixen en mans únicament d'agents econòmics externs i deixen de desenvolupar-se espais de governança. En aquest sentit Catalano (2013) es pronúncia al respecte:

Humahuaca ha sigut seleccionada com un dels llocs declarats com a Patrimoni de la Humanitat per a la seua conservació i per a aconseguir una revaloració de la cultura, que en aquest lloc en particular constitueix un dels recursos immaterials essencials. No obstant açò, caldria analitzar amb major rigor si l'increment del turisme, que va sorgir a partir de la declaració com a patrimoni

de la Humanitat, no va repercutir en les comunitats locals en quant a la conservació de les seues tradicions i del patrimoni (2013:82).

Una altre aspecte important, és una vegada més, com es prioritza el patrimoni material front a les actuacions en el patrimoni immaterial per part de les autoritats administratives a l'hora de planificar degut a la seua complexitat:

No obstant açò, els criteris de planificació i de gestió no han considerat d'una manera adequada als vincles identitaris, simbòlics i de pertinença que conformen l'arrelament i les relacions o l'afinitat que uneix una determinada societat, especialment la població local, amb els espais naturals, fins i tot quan el patrimoni immaterial ha sigut decisiu per a la designació de la UNESCO (2013:83).

Tanmateix, Catalano (2013) reconeix també l'impacte positiu que va tenir l'increment del turisme en termes econòmics i socials en la regió. L'efecte multiplicador del turisme, juntament amb l'augment de les inversions, la construcció d'hotels i d'habitatges, va provocar una reactivació de l'activitat econòmica mai abans vista en aquest lloc i per tant els índexs socials han millorat, va haver-hi un increment de l'ocupació, també han augmentat els ingressos de la població local i s'ha millorat la infraestructura de determinats destinacions.

En la línia d'observar les dos direccions que prenen els processos de patrimonialització, volem posar l'accent en la reflexió que fa Catalano (2013) al voltant dels processos de patrimonialització i turisme una vegada més en dos sentits, positiu i negatiu. Per una banda els procés de patrimonialització que es va dur a terme en Humahuaca, va aportar aspectes positius si tenim en compte que es venia d'un passat de marginació i exclusió de la cultura indígena.

La patrimonialització va significar una revaloració de la cultura en certs aspectes i va fer reviure i sensibilitzar a la població local sobre la importància d'aquesta cultura que té un origen molt llunyà que es remunta a 10000 anys d'història. En el context actual de la revaloració de l'aborigen, el colla és valoritzat positivament des de fora, i també des de dins, pels qui en algun moment es van veure injuriats per la seua condició (2013:83).

Per altra banda és possible admetre que sí ja de per si mateix només el procés de patrimonialització resulta conflictiu, llavors, l'articulació entre turisme i patrimoni és encara més conflictiva. Segons algunes anàlisis de processos de valorització turística del patrimoni, amb freqüència aquests impliquen *la pèrdua d'identificació d'alguns sectors de la població local amb aquells elements legitimats com a patrimoni una vegada que són valoritzats i transformats al consum turístic. Cal preguntar-se, doncs, si el turisme del tipus patrimonial no constitueix una imposició i que per açò mateix es produís una afectació cap a la població local (2013:76).*

Això no obstant, tornant al assumpte de la governança, queda clar amb aquest exemple que quan desapareixen les estructures de control ciutadà i el mercat s'apodera de les decisions es produeixen efectes no desitjats. Açò en termes de desenvolupament turístic, *implica aplicar un control conscient sobre els canvis desitjats amb participació i benefici de la població autòctona i dels clients (Catalano, 2013:83).* Com veiem la clau i la diferència entre el creixement desordenat del turisme i la mercantilització de la cultura sense límits està en els mecanismes de participació que s'articulen abans, durant i posteriorment als processos de patrimonialització.

El turisme per tant construeix territori i en aquest sentit és productor de territorialitat, territorialitza i desterritorialitza. Per a Haesbaert (2013) :

La desterritorialització mai pot dissociar-se de la reterritorialització, i pot tenir tant un sentit positiu com negatiu. Constitueix una fragilitat territorial o pèrdua de

control territorial per part dels grups subalterns, ella té un sentit negatiu més estricte —com precarietat social—; però el terme pot tenir també un sentit potencialment positiu, perquè en la seua accepció més general, la desterritorialització significa que tot procés i tota relació social impliquen sempre simultàniament una destrucció i una reconstrucció territorial. Per tant, per a construir un nou territori cal eixir del territori en què s'està, o construir allí mateix un altre diferent (2013:13).

Per això actualment des de la geografia del territori també s'entén que el territori està vinculat sempre amb el poder i la dominació del territori a través de processos socials de territorialització i desterritorialització mitjançant el control de l'espai. Dins d'aquests fenòmens, podem ubicar també als processos de patrimonialització, com una dimensió determinant, atès que aquests últims també impliquen noves demarcacions, noves reconfiguracions del territori, noves limitacions d'usos de vegades en conflicte.

En el marc dels processos de patrimonialització, és interessant el debat teòric sobre el rol que ocupa el turisme en la “producció de l'espai”, o en la “construcció social dels territoris turístics”. En la línia assenyalada per Martínez Riquelme (2014) que posa l'accent en com *el turisme, en les seues diferents modalitats és un “productor” d'espai, en la seua vessant material i immaterial, que configura relacions de poder, des d'una òptica de desposseïment, però també com una estratègia de cooperació entre actors amb diferents capacitats d'agència social en el territori (2014: 64).*

Així doncs el camí dels Pelegrins de les Useres, segueix sent el trajecte dels *sants de les Useres*, en aquest sentit és un territori marcat per a les creences, però, també és un espai protegit, delimitat per unes regles i normes per a la protecció medi ambiental, així com, l'ordenació del sòl i usos. Malgrat aquesta patrimonialització de la natura en forma de parc monument encara és un territori per a l'agricultura i la pastura. Durant moltes dècades el Penyagolosa i L'Alcalatén han sigut un territori d'iniciació, aventura i desconexió per al excursionistes i la gent aficionada al turisme rural.

En termes de territorialització (Martínez Riquelme, 2014), podem afirmar que és un territori que a poc a poc ha sigut colonitzat per les curses de muntanya, és un espai dels corredors en la mesura que se'l representen com un repte, com un símbol de superació que els vincula, en aquest cas a través de l'esport. Per últim, en termes de geopolítica patrimonial (Santamarina, 2014), podem pensar que en un futur serà un territori UNESCO Patrimoni de la Humanitat.

Per això es fa necessari en aquest escenari on intervenen diferents agents de *territorialització i desterritorialització* (Haesbaert, 2013) el que Farinós (2008) ha definit com a:

Nous models de gestió i decisió dels assumptes públics on cal acordar una visió compartida per al futur del territori entre tots els nivells i actors concernits. El concepte de desenvolupament sostenible, i la necessitat de gestionar racionalment l'aprofitament dels recursos, obri la porta a la participació dels ciutadans en aquest gran objectiu col·lectiu. La governança es presenta llavors com la vessant social del principi de sostenibilitat, i la participació passa a convertir-se en la paraula clau (Farinós, 2008:14).

Per tant, segons Farinós (2008) hem d'entendre aquesta nova estratègia de govern del territori com:

Una pràctica/procés d'organització de les múltiples relacions que caracteritzen les interaccions entre actors i interessos diversos presents en el territori. El resultat d'aquesta organització és l'elaboració d'una visió territorial compartida, sustentada en la identificació i valorització del capital territorial, necessària per a aconseguir la cohesió territorial sostenible als diferents nivells, des del local al supranacional. Dit d'una altra manera, la governança territorial és una pre-condició per a la cohesió territorial, mitjançant la participació dels diferents actors (públics, privats, tercer sector...) que operen a les diferents escales (2008:15).

Com a conclusió podem afirmar que per a poder parlar de governança com a estratègia de gestió i planificació del patrimoni, s'han de donar en la pràctica *els principis de coordinació, responsabilitat, obertura, eficàcia i participació* esmentats. En el nostre treball de camp, hem fet una recerca analitzant les pràctiques dels diferents agents de patrimonialització per tal de comprovar com es materialitzen aquest principi de governança en la realitat.

Una vegada hem definit les dimensions del desenvolupament local més rellevants per al nostre objecte d'estudi, passem a fer una descripció de l'escenari rural on han tingut lloc iniciatives territorials de canvi econòmic, social, polític i cultural. Aquestes en la mesura que es realitzen al territori rural i mantenen les dimensions estructurals a l'hora d'implementar estratègies del desenvolupament local, es poden englobar dins del desenvolupament rural.

Això no obstant, el desenvolupament rural, està lligat intrínsecament als canvis que s'han produït en la representació del rural a nivell global i local. Des d'un enfocament geogràfic es parla de representació de l'espai o de la dimensió immaterial (social) del territori, on el nou capitalisme postfordista assigna noves funcions i significats (Halfacree, 1993); Harvey, 1996, Mormont 1997).

El medi rural actual és producte d'uns canvis globals que tenen repercussions locals o territorials. Halfacree (1997) va observar com s'havia passat d'una ruraliatat productivista a una realitat postproductivista on el medi rural deixa de ser només un espai de producció material (agrícola) per a convertir-se en un espai amb diversos usos per al descans, per a l'oci i en eixe sentit es parla, també, de producció immaterial o multifuncionalitat del territori. Per tant, el que entenem avui per medi rural, és més que un espai, més que un suport, es tracta com han afirmat Camarero i González Fernández (1999:56) *d'una categoria sociopolítica*:

El fet que el rural siga sobretot una categoria social, referida a la distribució espacial, que es construeix mitjançant la negociació, de vegades conflictiva entre múltiples actors, fa que el rural siga bàsicament una categoria sociopolítica.

Actualment hi ha una confluència de la sociologia constructivista i la geografia rural per tal de realitzar un diagnòstic *del rural* (del territori, de l'espai rural) i per tant també del *desenvolupament rural* que té lloc en eixe medi, com a producte de les relacions (de vegades de cooperació altres de dominació o conflictives) entre els actors i agents. Aquesta síntesi conceptual es veu clarament en els treballs d'anàlisi del canvi social al medi rural realitzats per Camarero i González Fernández (1999) centrats en els processos de desenvolupament rural des d'una perspectiva constructivista i crítica.

Tota aquest mosaic de mirades al voltant del rural i els processos de desenvolupament que hi tenen lloc, serà esmentat a continuació en el següent apartat.

3.5 EL DESENVOLUPAMENT RURAL COM A CONSTRUCCIÓ SOCIAL

3.5.1 L'escenari rural com a producte de la modernitat avançada

En aquest capítol intentarem definir un concepte de desenvolupament rural que ens capacite, tant per *deconstruir: qüestionar que es presenta com a donat, natural, atemporal, homogeni i/o necessari. Com per reconstruir, és a dir, investigar com els processos de construcció de la realitat social afecten a l'espai rural explotant tot el potencial reflexiu i crític d'aquesta postura front la realitat social* (Corcuff, 1998:20).

Així doncs, González Fernández (2002) descriu el constructivisme com *una àrea de consens on la vida social es concep com un procés amb dos moments simultanis: d'interiorització i objectivació de les realitats socials, en el que les realitats pre-establertes juguen un paper clau, per un costat, mentre que per l'altre, les entitats cognitives que així es generen -representacions-, busquen materialitzar-se en la realitat social* (González Fernández, 2002:44).

A finals dels anys 90, Ariño (1997) plantejava en l'àmbit de les ciències socials que la societat no tenia tant sols una base econòmica o política sinó cultural, i que l'anàlisi de la cultura era necessària per a la reorientació cultural de la sociologia després de dos segles d'empirisme, objectivació i materialisme en un context de crisi de la societat industrial, dissenys econòmics de base territorial i un marc global de postmodernitat. Però aquest nou postulat, va més enllà, com apunta González Fernández (2002), i en aquesta nova òptica, la cultura passa a ser una variable

transversal, és a dir, un factor determinant amb capacitat d'influència en les dimensions econòmiques, social, i política. Aquests deixen de ser compartiments estancs, o en la major part dels casos si s'establiria relació causal s'atribuïa a factors objectivables sovint de caire econòmic o institucional.

No es tracta d'un dilema nou, per Marx la ideologia en les seues diferents accepcions tindrà un lloc essencial en l'anàlisi de la influència social; per a Weber la sociologia s'hauria d'encarregar de la complexitat del significat subjectiu de l'acció. Amb el temps aquest última tradició aprofundirà en la importància de la realitat subjectiva i simbòlica, així com a la consideració de la cultura com a element fonamental de l'existència social especialment en el que respecta a la vida quotidiana.

Aquest nou paradigma donarà un pas gegant amb l'obra *La construcció social de la realitat* (1984) de Berger i Thomas Luckman inspirats en la fenomenologia de Alfred Schütz. Aquest últim va desenvolupar una proposta en la que pensava que la finalitat de la ciència social havia d'aproximar-se a les vivències que es formen en les consciències individuals i concretes dels actors (Schütz, 1993), es tracta, doncs de descobrir quines estructures utilitzem en l'experiència humana en el món de la vida ordinària o quotidiana (Giner, 1998).

Aproximadament tres dècades més tard, Berger i Luckman, assenyalen en la introducció de l'obra ja citada, les tesis fonamentals de la mateixa: que la realitat es construeix socialment i que la sociologia del coneixement ha d'analitzar els processos pels quals açò es produeix. La realitat és entesa com una sèrie de fenòmens "*externs*" als subjectes (no poden controlar la seua existència en el món) i el coneixement és la informació respecte de les característiques d'aqueixos fenòmens. Realitat i coneixement es troben íntimament relacionats a partir del procés en què un cos de coneixement sobre un fenomen determinat queda establert socialment com a realitat.

L'obra va introduir així en ciències socials la noció -tan utilitzada des de llavors- de "*construcció social*" (o *constructe social*), que, amb el desenvolupament de l'anomenat *construccionisme social*, es va anar a poc a poc aplicant a multitud d'àmbits de la vida social. Així ens recordaran, l'ordre social és un producte humà. Per a Berger i Luckman serà una tasca fonamental comprendre com els processos pels quals qualsevol cos de coneixement aplega a estar establert socialment com a realitat, són per tant processos d'arrel social o indole social els que aconseguixen que els

significats subjectius es tornen facticitats objectives, és a dir, que siguen viscudes com a realitats de tipus objectius pels individus/us que participen en ells.

Com a complement en aquest mosaic de mirades constructivistes, Serge Moscovici (1985) proposa el concepte de *representacions socials*, influït també per paradigmes anteriors com l'Interaccionisme Simbòlic de George Herber Mead i la Etnopsicologia de Wundt. Moscovici (1985) va posar de manifest com la inserció de de l'individu en diverses categories socials i la seua adscripció a diferents grups constitueixen font de determinació que incideixen amb molta força en l'elaboració individual de la realitat social. Així doncs, els individus són producte de la societat, però a la vegada aquella és producte dels ingredients socials que l'individu va posant en la seua cuina particular en la construcció de la seua identitat i la producció de realitat social. Per tant, en una perspectiva constructivista:

Les realitats socials es conceben com construccions històriques i quotidianes d'actors individuals i col·lectius. Aquesta xarxa de construccions plurals, individuals i col·lectives, al no sorgir necessàriament d'una voluntat clara, tendeix a escapar del control dels diferents actors presents. La paraula construccions remet a la vegada als productes (més o menys llargs en el temps o temporals) d'elaboracions anteriors i als processos en curs de reestructuració (Corcuff, 1998:19).

Jodelet (1985) ens parlarà de com les representacions socials desenvolupen una funció cognitiva d'integració d'allò nou, funció d'interpretació de la realitat, funció d'orientació de la conducta i de les relacions socials. En les representacions socials, llavors, intervé el context en el qual se situen la persona, els grups; la comunicació que establiran entre ells; les formes captura que els brinda el seus bagatge cultural, codis, valors, ideologies lligades a posicions o pertinences socials específiques.

En el nostre estudi, tractarem de construir una mirada, en aquest cas, des de la sociologia rural constructivista com a altra branca del desenvolupament rural en la que ens guiarà un principi de vigilància davant complicitats ocultes on, de vegades, es prioritza a uns grups dominants sobre altres, el que equival a dir determinades formes de desenvolupament sobre altres. La mirada constructivista, és un enfocament plural

quasi interdisciplinari o subdisciplinari, perquè veu de diverses fonts: fenomenologia, post-estructuralisme, interaccionisme simbòlic i sociologia crítica. Tot aquest potencial forma una matriu d'anàlisi rica i integradora que ens empenta a fer un esforç, per fer-nos, un lloc en el camp acadèmic com a paradigma específic de la ruralitat. És a dir, com a procés i no com a etiqueta o substància; de les ruralitats com a realitat heterogènia fora de tòpics arrossegats des de la modernitat, com ara: la concepció de l'espai rural com un bombolla aïllada on la gent és innocent no té interessos, no hi ha conflictes i tot el món mostra unes aptituds i actituds cap a la cooperació comunitària.

Tot aquest conjunt de representacions poden o no ser dominants en un grup i poden o no influir, però, és ben cert que estan presents en la construcció de l'espai social rural. Per totes aquestes raons, que hem intentat sintetitzar, aquest concepte ens permetrà desvetllar a través dels diferents discursos, com el que per a uns actors, és un espai sagrat un escenari espiritual on protagonitzar un ritual ascètic, per a altres és un espai per a la recreació, l'oci, l'esport; per a altres serà un espai productiu font d'ingressos, com puguen ser els agricultors o ramaders. Al llarg del nostre treball, també ens preguntarem buscant respostes, fins a quin punt una representació del territori és contraposa a l'altra?; és possible compatibilitzar els usos de l'espai?

Per tant, en aquesta indagació en com els actors i agents van construir l'espai rural, no podem obviar les dinàmiques de conflicte o d'interessos contraposats que es fonamenten en les representacions. Com a crítica a la teoria de les representacions per semblar o ser massa voluntarista, Halfacree (1993:30) planteja que *no podem ignorar els processos sociopolítics implicats en la producció, reproducció i mediació de les representacions socials*. En aquest sentit, és necessari una aturada pausada i detinguda en els processos de construcció social de desenvolupament comunitari centrats en l'àmbit cultural, ambiental o social.

Aquesta mirada implica també superar posicions objectivistes i materialistes i deixar lloc a un anàlisi heterodoxa al contemplar la realitat com producte d'una construcció històrica i quotidiana per part d'actors individuals i col·lectius, on es produeixen tant consensos com conflictes i on tal vegada els primers són més aviat producte d'accions de resolució i mediació d'agents, moltes vegades oblidats, per baixar al nivell dels qui pateixen la discriminació o exclusió o simplement posar-se en el seu lloc i actuar de manera conseqüent.

En aquest cas ens referim clarament als tècnics, que han desenvolupat una acció comunitària, aspecte que abordarem en el següent apartat de manera més amplia, és a dir, que s'han fos amb les comunitats d'actors locals, formant una sola comunitat de treball i vida. Fins al punt d'impregnar-se d'eixa cultura local i posar-la en valor des del respecte i metodologies d'intervenció social, ambiental, cultural que plantegen una altra forma de ser i estar en els espais locals.

En els últims temps la teoria de les representacions socials ha confluït amb altres mirades. En primer lloc, una mirada protagonitzada per un clàssic de la sociologia, George Simmel, ja a principis de segle, va fer una crítica al determinisme espacial, intentant demostrar que aquest també seria producte de l'activitat de l'ànima, de la propensió espiritual, de les relacions socials, culturals o els usos socials, en definitiva, la seua tesis defèn que les formes espacials, o forma que pren l'espai físic és un producte social (Simmel, 1976: 645). Així doncs, trobem com els llauradors estimen el seu bancal, perquè el "fan seu" es deixen el seu sacrifici, sentiments, hi ha una passat familiar, una costum de fer les coses d'una determinada manera, de tractar els arbres, d'ús de l'aigua, la terra, hi ha una relació afectiva amb l'espai, amb la natura.

Des de la geografia, en els últims temps, David Sibley, Edward Soja, Derek Gregory, així com el mateix Harvey, s'ha fet un intent per oposar-se a qualsevols forma de comprensió o intervenció abusivament organitzadora i totalitzadora de l'espai, al temps que s'ha reivindicat una especial sensibilitat per la diferència, pels "sabers locals" i per les moltes formes d'entendre l'espai en si transnacional, transgrupal i transculturalment. Des d'aquest paradigma es reconeix la importància dels aspectes immaterials en la configuració de les formes espacial.

Aquest nou enfocament, proposa una aproximació que investigue la producció de l'espai social en relació amb el seu ús, permetent així entendre la configuració de les geografies humanes i les dialèctiques que involucren la trilogia espai i subjecte en una temporalitat, o procés històric. Pretén una recerca de la pluralitat dels espais o representacions espacials, on els mecanismes de dominació on la imposició d'unes representacions del territori sobre altres estarà en funció del grups que la generen i el seu lloc en l'estructura social (González Fernández, 2002:78).

Per tant, aquest esquema analític, ens permet aprofundir en les implicacions dels continguts de les representacions, ja que a través d'elles se'ls assigna als llocs un valor i una classificació jeràrquica. En aquest sentit Harvey (1996:21-23) parla de lluites de la representació del espai, posa de manifest com l'organització i distribució del poder econòmic-polític desenvolupa un paper fonamental en aquest procés de construcció geogràfic, cultural o social en les idees, representacions significats que tenim del territori o assignem a l'espai. Sempre estarem davant d'una dialèctica del territori, on els discursos es traduiran en pràctiques socials que acabaran configurant una determinada forma de paisatge.

Així doncs, realitat social local o rural no pot ser observada ni des d'una òptica idealista ni estrictament materialista-objectivista, hem de construir una mirada intersubjectiva amb sentit, de construint els discursos dels actors, dels habitants aquells qui produeixen l'escenari on conviuen, dialoguen, negocien i imposen de manera explícita o implícita amb més legitimació o més audàcia, el passat, el present i el futur del territori. Es tracta doncs d'entrar en aquest escenari singular diferenciat i capturar, mitjançant un diagnòstic plural, com si d'un càstig de veus es tractés, captar les imatges plurals col·lectives, representacions, llaurades pels mateixos agents i posada en pràctica pels diferents grups socials.

En aquest sentit, el nostre anàlisi es dirigirà a la recerca de la naturalesa social de l'espai rural, manifestada a través dels seus significats i continguts canviants "del rural" com a objecte de processos que el posen en valor, és a dir, com a escenari per al exercici de models alternatius d'organització social, que diferents grups en la nostra societat post industrial atribueixen a la ruralitat (González Fernández, 2002: 21). Per Halfacree (1993:27) l'espai és produït, reproduït i transformat per la societat, per això, el nostre enfocament serà pluralista, i no teleològics.

Aquesta dinàmica d'estudi de la ruralitat com a realitat canviant, implica per a Murdoch i Pratt (1997:52) la necessitat d'adoptar una consciència reflexiva que hauria de cobrir les aproximacions teòriques i metodològiques en els estudis rurals, cercant la construcció permanentment el coneixement sociològic del rural, doncs ja no és un espai homogeni i unitari, sinó un espai complex i heterogeni, on el esdevenir humà es manifesta com un procés continu de construcció social a través del qual les representacions de la ruralitat determinen el futur dels territoris. Haurem d'explorar

doncs les geografies de la diferència, del discurs i del simbolisme cultural (Cloke i Little, 1997). Allò rural no tornarà a ser estàtic un espai tancat en si mateix, un reducte del retard, de la innocència humana, de l'harmonia, sinó que també podrà ser contingent, fluït, desvinculat de qualsevol punt de vista socio-espacial de caràcter necessari i estable (Murdoch i Pratt, 1997).

Així doncs, des de la nova sociologia rural que pretenia donar compte a finals el segle XX, d'una nova realitat rural com a producte d'un context post industrial, la qual es planteja l'estudi de la societat rural mitjançant suports teòrics diversos i interdisciplinaris al temps que pretenen qüestionar i de construir aquests en la seua confrontació amb les realitats socials. La ruralitat passarà a convertir-se en un escenari on els interessos i actors no agraris post productivistes, intervindran en la creació d'una nova imatge del rural com a espai saludable (Halfacree, 1997). La ruralitat, doncs, passarà a ser suport de les reivindicacions sobre qualitat de vida i en la font d'inspiració per a una argumentació crítica del desenvolupament econòmic (Mormont, 1997).

Lavors el rural s'entén com a realitat en procés de canvi, degut a les transformacions globals i efectes del sistema productiu, on s'ha passat d'un sistema fordista a un sistema de producció immaterial i deslocalitzat. És a dir, s'ha produït un procés de reestructuració econòmica, que si ho traslladem a l'anàlisi de l'espai rural, passa a convertir-se en un primer moment com a paradigma de la *reestructuració rural*. Aquesta reestructuració rural, com a sembla de collita científica a principis del 90, que va posar de manifest Terry Marsden en el seu, ja clàssic, article, *A Rural sociology for the fordist transition* s'ha consolidat, tant en el terreny propi, en la realitat del medi rural, com en l'àmbit científic.

Aquest paradigma, posarà l'accent en el consum de béns i serveis rurals per part d'una societat postmoderna, post materialista, que re-explota el medi rural en un marc de la globalització, serà essencial la relació producció-consum i local-global, així com, caldrà, un diagnòstic global del canvi de la ruralitat, és a dir, del que representa per a la nova societat post industrial. El paradigma de la reestructuració rural, malgrat les crítiques a les que va ser sotmesa des de la sociologia rural posterior, planteja un nou escenari de relacions que encara avui estan presents, on la lògica capitalista busca explotar els recursos rurals, com ara, els humans que es veuen obligats a treballar per

menys salari ja que s'hi produeix el desavantatge salarial de localització, és a dir, jo us porte el treball casa per tant heu de callar, cobrar menys, així com, la lògica de la mercantilització dels recursos naturals i culturals en el marc d'una nova economia immaterial. Però també aquest paradigma s'interessarà per els diferents efectes que aquesta dinàmica global local anirà produint, així com la societat civil i els diferents grups de poder aniran posicionant-se i reconfigurant l'espai rural (Marsden, 1992:2).

Seguint en la mateixa línia, uns anys més tard, geògrafs i sociòlegs rurals anglesos, entre altres Marsden, crearan un marc comú interdisciplinari d'investigació del rural on sintetitzar els canvis provocats per les diferents forces socials, econòmiques, polítiques i institucionals. Aquesta mirada plural donarà lloc a una obra també clàssica *Cosntructing the Contryside* (1993) escrita per Marsden, Lowe, Munton i Flyn, en la qual, van fer, una nova proposta d'apropament científic al medi rural, amb la finalitat de comprendre els processos de desenvolupament rural.

Aquest grup d'investigadors de la *University College* de Londres, recomanen que cal tenir en compte quatre factors. En primer lloc, els econòmics, com ara la diversificació i diversitat econòmica i l'acció local de l'Estat en el suport i promoció de determinades activitats; qüestió aquesta òbvia i que segueix vigent en qualsevol anàlisi del desenvolupament rural local que vulga ser rigorós.

En segon lloc, cal fixar la mirada en els aspectes socials, com ara el nivell de presència de la classe mitja i les dinàmiques de mobilitat laboral i residencial que hi trobem; els residents habituals no es representen el poble igual que aquells de cap de setmana o període de vacances. En tercer lloc, aquells aspectes polítics que fan referència a la representació política i a la participació col·lectiva. Per últim culturals, entre els que trobem actituds cap al desenvolupament i el sentiment de pertinença.

En aquest sentit l'espai rural passa a ser una realitat ideològica i no només material, on hi trobem una dinàmica en continua redefinició sobre l'ús i disposició del recursos per part dels actors o grups socials a través d'un procés polític i social.

Altres autors, com Urry i Lash (1998) anaren més lluny per explicar les transformacions de l'espai rural com a escenari d'integració dels aspectes materials i immaterials. Des d'una sociologia del consum, o *sociologia del lloc (place)*, Urry fixarà la seua atenció ja no en el consum d'objectes, sinó de "signes" de "llocs" o "imatges

culturals” del lloc, es tracta, doncs, de comprendre els canvis en la nova realitat rural, a través, del *turn towards culture* (Urry, 1995:2).

En el nou escenari d’economia de signes, es consumiran identitats vinculades a “llocs” que abans hauran estat sotmesos a un procés de construcció cultural vinculades als mites o relacions entre successos, personatges associades al lloc concret. Aquesta teoria dels mites dels llocs (*place-myth*) està lligada a la representació social de l’espai, dos idees fonamentals que posen de manifest un nou esquema d’anàlisi on *tant els espais rurals com les estratègies de desenvolupament rural passen a estar insertes en processos socioeconòmics més amplis* (Urry, 1995:29).

Aquesta idea de construcció social de l’espai, ha sigut duta a la pràctica no només des de sectors privats del turisme rural, on el màrqueting d’allò natural o autèntic per eixa vinculació amb el lloc o amb les característiques del lloc amb més capacitat d’atracció, és inherent a la seua realització com a activitat comercial, sinó que també ha sigut amb el pas del temps una pràctica comú en la creació per exemple sense anar més lluny, de les imatges i marques dels parcs naturals valencians. En el nostre treball analitzarem fins a quin punt, avui, les observacions d’Urry o Lash iniciades als anys 90, en la seua obra *Economies of Signs and Spaces*, estan vigents.

En el Col·loqui Ibèric d’Estudis Rurals 16-17 Octubre de 2014 en Palència es va assenyalar, en relació a aquesta nova idea del medi rural, que *l’espai rural actualment ha passat a ser una reserva d’identitat, ambiental, històrica, patrimonial i cultural* (Camarero, 2014: 1). Per tant podem afirmar que aquesta idea dialèctica del nou paper del rural que pren força en les noves societats post industrials de finals del segle XX i que es consolida en la primera dècada del 2000, encara està vigent en la recerca acadèmica ruralista, i ha arribat als nostres dies de crisi material i moral com un eix encara central o definitori de l’espai rural del segle XXI.

La pregunta pertinent que ens ve de seguida, a hores d’ara, tal vegada, siga el esbrinar fins a quin punt aquest relativament nou, ja consolidat rol, és sosté o s’ha desenvolupat en els últims anys de crisi econòmica on les polítiques sobre el medi rural, han deixat a mitges també la reconstrucció de l’espai rural?. O dit d’una altra forma, encara que siga afegir un altre interrogant, del qual no podem defugir, no s’haurà caigut en un autoengany, on en la imatge per la imatge, dedicant recursos tècnics, econòmic i humans a la imatge de la ruralitat, deixant de banda altres

qüestions de fons que han de veure amb el treball comunitari de dignificació de l'espai rural?. Què s'estava fent, des dels agents implicats en la conservació i salvaguarda del patrimoni rural?.

Eixe treball social/local, és a dir, eixa dinamització del capital social, del capital simbòlic, del capital cultural (Bourdieu, 1994) endogen, no és sols una imatge, són accions de construcció i creativitat per resoldre problemes, promoure veus i discursos locals, tendir ponts entre l'espai rural i l'àmbit de l'educació ambiental, sociocultural, en definitiva construir espais de desenvolupament territorial local.

3.5.2 El caràcter sociopolític del desenvolupament rural com a escenari de poder i conflicte

Aquesta òptica sociològica ens planteja com la societat en sentit ampli, projecta múltiples significats sobre l'espai conceptualitzat com a rural, i va més enllà arribant a afirmar *com el desenvolupament rural pot arribar a ser un instrument d'imposició de significats per part dels actors dominants* (González Fernández i Camarero, 1999:18). La crítica d'aquests autors al desenvolupament local-rural, es fonamenta en el caràcter sociopolític del desenvolupament rural fent una crítica ferotge, en la nostra opinió, quasi determinista com si no quedaren espais o escletxes per a un altre tipus de desenvolupament.

Per a d'ells el desenvolupament rural, apareix com un paradigma del pensament científic, idealista que fuig dels conflictes o que nega el caràcter desigual d'una societat capitalista jerarquitzant organitzada, o fins i tot que no té en compte les retallades en la protecció social. El desenvolupament rural, segons González Fernández (2002) no es podria entendre, segons el seu parer, com un procés universal i a l'abast de tots, ben al contrari quedaria com un objectiu quasi idíl·lic o no real, més aviat llunyà, utòpic.

Aquesta línia argumental, torna a la lògica entre el global i el local, així doncs trobem autors com (Hadjimichalis, 1994:241) que afirmen *que la interacció entre l'espai local i la globalització inclou relacions d'explotació*. Harvey (1993:7), dona compte de *com el capitalisme es caracteritza per una constant reorganització espacial tant en les seues fases expansives com de crisis, arribant a configurar un model global de cooperació o de competència entre llocs i localitats concretes, ell planteja*

l'existència tant de coalicions entre indrets que procuren avantatges econòmiques com la competició que provoca guanyadors i perdedors (Harvey, 1993:7).

Davant la crisi del model de producció fordista, que provoca que llocs que havien sigut centrals en la producció, ara passen a ser marginals, es crea una nova dinàmica creativa d'imatge de l'espai local de reconstrucció de llocs diferenciats per a ser consumits, açò és el que Harvey ha denominat "producció postmoderna". És a dir, aquesta corrent planteja que darrere d'intencions positives, en l'àmbit del desenvolupament rural podem trobar-nos amb conflictes entre el local i el global, entre llocs que competeixen per quotes de benestar o fins i tot situacions de discriminació, tot i que aquestes últimes es donen en llocs, on les transformacions socioeconòmiques que s'han produït prenen la forma de desenvolupisme agrari brutal com la zona de Múrcia o Almeria.

Per tant, no sabem fins a quin punt aquest model de desenvolupament que es planteja per banda de González Fernández (2002) podria ser considerat com a desenvolupament rural local. Això no obstant, si que pensem que és interessant ampliar la mirada i no concebre el desenvolupament rural com un camí de roses sense espines, sinó més aviat com un procés on es van a generar processos de confrontació a diferents escales no tant sols estrictament locals, conflictes que sovint com posa de manifest González Fernández (2002), tindran un important component simbòlic. De fet, sovint prendran la forma d'una pugna sociopolítica entre agents diferents per consolidar o mantenir la seua hegemonia, concretada en el camp econòmic, a través, d'una particular orientació del desenvolupament.

En definitiva la consideració del conflicte, com a mi mirada no superficial o no cosificada sobre el desenvolupament rural, ens permet: *reconèixer el caràcter complex, dinàmic i interrelacionat en forma de fluxos i xarxes al temps global com local, material i immaterial del processos de desenvolupament. Amb el que s'aconsegueix conciliar l'estructura i l'acció, les característiques establertes i els processos dinàmics cognitius i materials que configuren tals processos* (González Fernández, 2002: 61).

Envers a aquestes situacions de conflicte inherents a qualsevol procés humà, que no neguem, nosaltres donarem compte de com en aquest escenari conviuen i pugnen a la vegada, diferents formules de dur a terme projectes de desenvolupament rural uns més horitzontals i altres més verticals. Els primers com veurem, en l'apartat

d'anàlisi, seran mixtes formats tant per la societat civil com per tècnics, els quals exploren junts possibilitats per resoldre les diferents situacions de dificultat, així com, per a construir vies de desenvolupament fonamentades en resistències, sinèrgies i accions des de formes d'estar i ser al territori que no imposen sinó *que* engeguen processos de desenvolupament comunitari en condicions d'igualtat.

És clar aquestes formules més horitzontals conviuen en un escenari de conflicte amb fórmules més verticals, que tenen el seu origen en altes estàncies, encara que aquestes últimes experiències amb una forma jeràrquica, apareixeran disfressades d'opcions obertes i participatives, per tal de cobrir l'expedient d'allò políticament correcte.

Aquesta orientació vertical dels processos de desenvolupament rural, en la seua modalitat de patrimonialització es produeix, com és el cas estudiat per nosaltres (els Camins de Penyagolosa), quan els nivells institucionals més alts (Diputació, Conselleries i Ministeris) adopten un rol conductor i dirigent dels processos de desenvolupament rural al territori. En el cas del Camí dels Pelegrins o Monument Natural dels Pelegrins hi ha també una intervenció institucional, però l'agent que representa a les institucions durà a terme, com exposarem en el capítol d'anàlisi, una altra metodologia de patrimonialització fonamentada en el desenvolupament comunitari. Per això, des de la nostra perspectiva, no podem parlar d'una única forma de desenvolupament rural.

Per a González Fernández (2002) el desenvolupament rural es dona en mig de processos globals en aparença contradictoris com són la globalització i la relocalització. El primer es pot veure com una força homogeneïtzadora i destructora de qualsevol singularitat, però també com una forma d'unificar a la humanitat, construint com una ciutadania del món, l'autor ens parla de la globalització com una ferramenta que ens arrima al principi "*d'una sola terra*".

Mentre que la relocalització ens parla de com els sistemes productius locals cada vegada prenen més força a través de processos de descentralització i difusió productiva, es produeix un desig de consum de llocs en la procedència dels productes, es consumeixen territoris (pobles, comarques, regions), a través dels diferents articles o serveis com és el cas del turisme rural, al mateix temps que la descentralització

política contribueix al redescobriment de les identitats i de la dignitat de la diferència front als processos d'aculturació mundial o macdonalització (Ritzer, 1999).

En aquest sentit, parlar de desenvolupament rural implica comprendre els diferents efectes negatiu i positius dels dos processos: globalització i relocalització, es tracta d'entendre'ls, tal com hem assenyalat en l'anterior apartat com un sol fenomen, però ací ens centrem en els processos de retroalimentació entre ells dos, així com, en els efectes que produeix aquesta interacció. És en la dialèctica de forces, intercanvis i resistències on trobem l'essència o l'estructura d'allò que coneguem com a desenvolupament rural al segle XXI.

La globalització pot ser unificadora o facilitadora de la comunicació entre persones, territoris, organitzacions, així com, d'intercanvis d'idees o informació, però també, com a força de concentració de poder econòmic i polític, on els estats i administracions, deixen de tindre poder de definir les regles del joc en les diferents àrees de vida humana i on el capital invisible, es belluga sense cap frontera legal o moral.

Al mateix temps els espais locals apareixen com a economies competitives amb capacitat de fer-se un lloc en els mercats de la postmodernitat justament utilitzant allò que la modernitat havia intentat i en molts casos va aconseguir esborrar *la identitat*, *l'origen* en la seua versió més primitiva, originària o, simplement, poc manufacturada o contaminada pel progrés modern. L'espai local llavors, tirarà mà, de les seues arrels, de la seua identitat diferencial per aportar valor afegit als seus productes materials i immaterials. L'espai rural serà o és per a la *societat líquida* (Bauman, 2009) dels nostres temps, tal com venint assenyalat, una reserva de sabers ancestrals, un viver de reviscolament de tradicions algunes que s'havien perdut i altres encara salvaguardades que ara revifem amb una força inusitada. Aquest és sens dubte, el cas dels Pelegrins de les Useres.

Per tant, el desenvolupament rural, per a nosaltres s'entén com un instrument o *satisfactori sinèrgic* que obri una escletxa en l'escenari de pugna entre una globalització de vegades destructora, altres, unificadora i una relocalització que més enllà d'essencialismes localistes excloents, obliga a que el desenvolupament entès com a augment de la qualitat i dignitat de vida passe i es quede, per eixos indrets o llocs

que no sempre han estat en el mapa o l'horitzó dels organismes encarregats de vetllar pel benestar de la població.

Per tant, apropar-se a l'estudi del desenvolupament rural implica comprendre la seua complexitat i multifuncionalitat, es tracta doncs, de no fugir de ninguna de les seues dimensions econòmic-mercantil, social, cultural i sociopolítica, en tant que és un espai de relacions de poder entre els agents que hi participen en la construcció d'eixe desenvolupament, és més, que estiren d'una vessant o de l'altra amb la finalitat de donar un sentit a la seua praxis social en l'escenari rural.

Més enllà dels processos globals, podem actualment extraure ensenyances d'experiències de desenvolupament rural que s'han dut a terme en els nostres territoris com per exemple ha sigut el programa LEADER: «Liaison entre actions de développement rural» que en valencià es tradueix com a “La Cooperació o Relació entre les Accions de Desenvolupament rural”. Tal com l'ha definit la Oficina de Publicacions Oficials de la Comunitat Europea (2006), es tracta més *d'un mètode per a mobilitzar i fomentar el desenvolupament rural en nuclis rurals locals, que d'un conjunt fixe de mesures que hagen d'aplicar-se. L'experiència ha demostrat que el Leader pot suposar una gran diferència per a la vida diària de la població rural. Així mateix, pot exercir un important paper fomentant respostes innovadores per als problemes rurals vells i nous, i es converteix en una espècie de «laboratori» per a crear mitjans locals i provar noves formes de satisfer les necessitats dels nuclis rurals.*

Com sabem ha sigut una iniciativa desenvolupada per la Unió Europea i els Estats membres que es va engegar l'any 1991 amb l'objecte de promoure el desenvolupament dels espais rurals europeus. Per a açò, s'han implementat de forma completa tres fases d'aplicació de la iniciativa que es corresponen amb els programes LEADER I (1991-1993), LEADER II (1994-1999) i LEADER + (2000-2006), així com la renovació de LEADER i la seua aplicació en l'horitzó 2007-2013 que s'ha prolongat fins a finals de l'any 2015.

Les iniciatives LEADER han sigut a més d'un projecte europeu per captar fons econòmics o cobrir necessitats o debilitats del medi rural, han sigut i són també com s'ha avaluat per banda d'Esparcia, Nogeurea i Pitarch, (2000) una prova pràctica de posar en marxa l'enfocament *bottom-up*, com una altra forma de presa de decisions més reflexiva més horitzontal en els diferents àmbits econòmic, polític i civil,

consolidant aquesta metodologia participativa de gestió i organització, a través, d'instruments com els Grups d'Acció Local.

Amb el temps, després de diverses experiències LEADER consecutives, als nostres territoris valencians d'interior, es pot fer una reflexió crítica però equilibrada, amb una perspectiva diacrònica. En efecte l'escenari del programa LEADER ha sigut un camp prolífic per a posar en pràctica les diferents vessants del que hem definit com a desenvolupament local i malgrat no ser exitosa en la seua totalitat, hem volgut rescatar aquells aspectes més rellevants que no podem passar per alt en aquest marc conceptual sobre desenvolupament rural, perquè eixa filosofia de treball es va implementar en els diferents territoris d'interior i va passar a ser un substrat que ja no es pot deslligar del concepte de desenvolupament rural.

En aquesta línia, es pronunciaren observadors experts i privilegiats per haver estat participant en el terreny, Esparcia, Noguera i Pitarch (2000) feien les següents observacions, a la manera, com diríem avui, d'auditoria des de criteris avaluadors del desenvolupament rural. Malgrat el temps d'aquestes primer intent d'avaluació d'aquestes iniciatives pioneres de desenvolupament rural, l'article dels experts d'UDERVAL ens serveix per a construir un concepte de desenvolupament rural ampli, sòlid, fonamentat en estudis d'avaluació. A banda és cert que la metodologia LEADER ha sigut un referent que s'ha consolidat fins els nostres dies, desplegant tots els ítems que en el seu dia Esparcia, Noguera i Pitarch projectaren.

Conseqüentment, aquest grup d'avaluació del model de desenvolupament rural LEADER, en primer lloc, posava de manifest com aquests programes van ser pràcticament la primera iniciativa pública dissenyada per a frenar el procés de deterioració econòmica i social de les àrees rurals desfavorides. Fins aquests anys les zones rurals desfavorides o bé havien complit el seu paper com a subministradores de mà d'obra i recursos per al creixement i desenvolupament d'altres àrees, parlem de l'èxode rural dels anys seixanta i setanta, o bé havien «patit» un enfocament agrarista-productivista de les polítiques rurals que les situava en franc desavantatge respecte a àrees rurals més dinàmiques, que no contribuïa a frenar la crisi de la societat i de l'economia rural en aquestes zones desfavorides.

Per una banda, els LEADER foren com una primera gota d'aigua, en un context d'un país que venia d'estructures polítiques i econòmiques molt jeràrquiques i on les

iniciatives estatals estaven fonamentades en un model desenvolupament molt autoritari i agressiu amb el medi ambient. En segon lloc, tal com afirmaven aquest autors d'UDERVAL, *els LIDER van despertar un gran interès perquè era la primera iniciativa que introduïa una perspectiva territorial i posava en pràctica un enfocament pròxim al desenvolupament endogen i integrat* (Beltran, 1991 citat en Esparcia, Noguera, Pitarch, 2000:97).

És clar, que avui podem reconèixer aquestes iniciatives com a pioneres en el medi rural, en posar en marxa un altre tipus de filosofia, enfocament de desenvolupament rural fonamentat en criteris no tant sols econòmics sinó organitzacionals com és l'enfocament d'una democràcia participativa. Per una banda el LIDER va suposar un canvi, en la manera de gestionar fons públics, això és indubtable. Seguint l'avaluació feta per UDERVAL, com han assenyalat, tenint en compte que abans de 1991 pràcticament no hi havia hagut cap política de desenvolupament rural, el fet que en cada àrea un grup d'agents polítics, econòmics i socials tingueren de sobte la capacitat per a gestionar entre 3 i 5 milions d'euros provinents de fons públics, suposava tot un canvi qualitatiu.

Si a açò s'afegeix, la gran expectació que LEADER va generar en la iniciativa privada, i els importants resultats en quant a inversió que es van obtenir en LEADER I és lògic que es parle d'un canvi important i transcendent. Tant mateix, aquestes expectatives i primeres intencions, esperit de col·laboració i compromís entre els diversos agents, sembla que no va donar tots els fruits esperats pel que fa a l'enfocament LEADER, per això no es pot afirmar que, per exemple, LEADER haja donat lloc a una dinàmica generalitzada de participació *bottom up* en les àrees rurals, encara que són evidents els avanços en aquesta línia" (Esparcia, Noguera i Pitarch 2000:97). En l'anàlisi d'aquest autors es posa de manifest tant les llums com les ombres d'aquesta iniciativa europea:

Però ha sigut la possibilitat d'utilitzar LEADER com un instrument per a legitimar-se davant les institucions o davant els propis ciutadans, o com un instrument de poder enfront d'altres agents, la qual cosa en major mesura ha suscitat l'interès del gran nombre d'agents que operen en les àrees rurals espanyoles. Els agents locals van mostrar un compromís en

el moment de dissenyar i engegar els Programes d'Innovació Rural; no obstant açò, prompte es van constituir lobbies informals en el si dels GAL, que no feien sinó reproduir aqueixa concepció de LEADER com a instrument de poder. És ara quan emergeixen de nou els plantejaments teòrics quant a participació comunitària, dinamització social o compromís entre agents (Esparcia i Noguera, 2000:110)

A pesar de les ombres, el LEADER va significar, pel que fa la praxis d'un model més horitzontal de democràcia en l'àmbit del desenvolupament rural, un primer factor de democratització per al medi rural. En aquest sentit, s'observa una clara instrumentalització per part de molts actors que la practicaven o la intentaven dur a terme, fent del GAL un escenari de lluita pels seus interessos de grup de pressió, més que un espai de cooperació pels interessos generals de la comunitat local (comarcal/territorial). Això no obstant, es posa l'accent, en la pròpia constitució i funcionament dels grups, i el que és essencial, el fet que anaren acompanyats de mecanismes reals de participació d'agents polítics, econòmics i socials, tot aquest escenari real de praxis de l'enfocament *botton up*, constitueix un fet molt important perquè implica sens dubte un exercici de diàleg democràtic (Esparcia i Noguera, 2000:108).

Com han assenyalat aquests observadors amb gran sensibilitat i coneixement de la ruralitat existent, cal sempre veure des d'on es partia o de quin era el context des d'on es començava a caminar, perquè és en les zones rurals, amb freqüència els canvis de mentalitats troben més resistències. Tenint en compte des de quins nivells de desenvolupament econòmic, social, polític, medi ambiental, es partia, en referència altres aspectes també s'afirma que va haver-hi xicotets/grans avanços, que per aquell temps encara era prompte per establir generalitzacions. Això no obstant, amb el pas del temps, aquestes noves fórmules d'entendre el desenvolupament territorial, van aconseguir deixar un substrat sòlid, en diferents eixos, que ha arribat fins als nostres dies.

Fem a continuació un intent d'actualització reflexiva que complementa aquella primera auditoria (Esparcia, *et.al*, 2000:108-109) de l'experiència LEADER com un model pioner de desenvolupament rural:

a) *La Community governança*. Entesa com un sentit de responsabilitat col·lectiva en la gestió dels canvis i del propi procés de Desenvolupament local, des d'aquest grup d'observadors de camp, que en aquest eix no s'havia avançat massa ni tant sols es van consolidar els mecanismes de cooperació en el si dels GAL, qüestió que segueix costant. No obstant açò, sí és cert que en aquelles àrees en les quals hi havia una escassa articulació territorial o entre els propis actors locals.

b) *Instrument d'ordenació territorial*. En moltes àrees rurals espanyoles el territori LEADER es va convertir en punt de referència, en element d'unitat i de diferenciació geogràfica, aquest nou fet d'ordenació territorial, podem afirmar que dura fins avui tant en l'àmbit propi de les comarques, dels territoris, fins al punt d'haver-se consolidat com una referència conceptual en l'àmbit científic en articles i tesis doctorals.

c) *Sorgiment i/o consolidació de lideratges en el teixit econòmic, social i polític dels territoris rurals*. Molts gerents i membres dels GAL es varen convertir en punts de referència en les comunitats locals, exercint una creixent influència en decisions d'inversió en els seus respectius àmbits sectorials o territorials. Actualment els GAL segueixen sent un referent per a qualsevol actor de la societat civil, que vol mamprendre algun projecte empresarial o vol plantejar alguna mena d'iniciativa de conservació o salvaguarda del patrimoni natural o cultural. Així doncs, el LEADER, és actualment per als agents polítics, en aquest àmbit de consolidació de capacitats d'influència, un espai de dialèctica, negociació i aliances. Per als tècnics, especialment per als A.D.O.L és un altre escenari de treball, a banda del propi ajuntament o mancomunitat.

d) *Instrument d'aprenentatge i de formació per al desenvolupament rural va ser, un vertader laboratori de formació de gestors i tècnics en desenvolupament rural*. A molts professionals els va permetre millorar l'experiència individual i la seua capacitat de gestió, a més, va ser una plataforma per a la formació d'equips de treball, i aquest és un valor afegit fonamental per a unes comunitats a les quals se'ls pretén traslladar un enfocament participatiu. Es va passar a disposar, així d'un capital humà, que les àrees rurals havien de rendibilitzar i aprofitar. Actualment els G.A.L segueixen sent una plataforma de formació i aprenentatge continu, per als qui allí treballen tant com a gerents com per a la resta de l'Equip, degut a la constant exigència de

dinamisme i quantitat de flux d'informació que han de saber canalitzar, emprar i optimitzar e pro del territori.

e) *Experiència en gestió empresarial i millora de la capacitat de presa de decisions.* Es va engegar com és sabut, un gran nombre d'iniciatives productives o projectes, al costat de la formació empresarial, encara que insuficient, és clar, va contribuir a la millora de l'experiència en presa de decisions empresarials i a reduir el tradicionalment elevat component d'incertesa i risc en tals decisions. Al introduir un element extern d'assessorament, diagnòstic previ de la viabilitat dels projectes empresarials, els GAL s'han consolidat com a *consultores territorials* sempre i quan se'ls haja fet cas o aquestes hagen fet bé el seu treball.

f) *Innovació creixent en les iniciatives. L'exigència d'uns certs nivells d'innovació va estimular iniciatives imaginatives que han permès millorar la competitivitat.* Una gran part de les iniciatives més innovadores, van arribar a provocar fins i tot, una diferenciació en el teixit productiu local, es tractava d'un procés d'aprenentatge per part d'alguns empresaris, que començaven a adquirir una -capacitat d'emprendre, doncs no era innata. Encara avui es parla d'innovació i empenedoria, és clar que els espais LEADER van configurar-se com a vertaderes escoles i plataformes públiques d'emprenedors/es on l'assessorament és fonamental per a dur a bon port els projectes i les idees. Era i és clau la congruència del projectes amb les possibilitats, potencialitats i necessitats del territori, açò nomes és possible des d'un *assessorament de trinxera o de sol a sol*, és adir des de les Agències de Desenvolupament localo des dels G.A.L.

g) *Major conscienciació de l'eficàcia dels enfocaments territorials i la necessitat d'avançar cap a una major territorialització de les polítiques sectorials.* En aquest sentit, el LEADER per la seua envergadura, tenia un escàs marge de maniobra, i aquest enfocament era més l'excepció que la norma en les polítiques d'intervenció rural. No va ser un gran catalitzador de la territorialització, però va contribuir a generar una consciència i unes demandes d'enfocaments menys sectorials i més territorials. Tant les autoritats nacionals i regionals, com evidentment les autoritats locals i els propis GAL, a partir de l'experiència LEADER, van ser cada vegada més conscients que els enfocaments territorials són més eficaços i que, en qualsevol cas, els permeten tenir una major capacitat de decisió sobre quines polítiques i com s'apliquen en els seus territoris.

h) *Efecte d'uropeïtzació. Sens dubte el LEADER ha contribuït a reforçar la confiança, tant en la Comissió Europea com, en general, en la Unió Europea.* Cal tenir en compte que abans de LEADER les úniques polítiques en les zones rurals eren les de caràcter sectorial -agrari- i productivista. D'altra banda, tant els *workshops* organitzats per l'Observatori Europeu LEADER com els projectes de cooperació transnacional també han contribuït a aqueixa europeïtzació.

És per tot açò que el LEADER es conceptualitza com un primer procés d'aprenentatge democràtic en les zones rurals, amb la introducció de mecanismes de participació i diàleg entre els diferents actors de la societat rural, és a dir, com un model de desenvolupament rural a seguir més enllà dels èxits o errors de les experiències concretes.

Per a nosaltres, en tot cas, són uns antecedents molt vàlids, precisament, per això, perquè més enllà de resultats quantificables, és clar, que amb el temps s'han produït més diagnòstics amb indicadors, tal vegada més acurats, però per damunt de tot està el sentit que té un model de desenvolupament productivista, paternalista i jeràrquic, front a altres models més enllà de les seues imperfeccions al dur-los a la pràctica.

Tots ells, els LEADER I, II, PLUS, han creat el que avui nomenem com un *capital d'intel·ligència territorial* (Giardot, 2012; Bozano, 2013, Miedes 2006) *de tipus LEADER* del que extraure reflexions que ens facen poder seguir avançant a nivell científic i establir nous enfocaments significatius per a nosaltres i per a les comunitats locals. En el cas de la gestió i promoció del patrimoni rural, aquest model Leader, pot ser un model referent per al nostre diagnòstic.

Per tant, tot i que aquest esdeveniments queden lluny en el temps, ací els analitzem com un escenari de praxis del model de desenvolupament rural/local amb enfocament *botton up*, perquè, són encara un espill del que extraure reflexivitat, doncs, han passat a configurar un vast coneixement professional i científic en l'àmbit del desenvolupament rural (local/territorial/endogen/de baix a dalt). A més, a més, pel que fa a les metodologies d'investigació aplicades per UDERVAL, esquemes conceptuals d'anàlisi, així com pels resultats, pensem que aquest esquema analític proposat per UDERVAL, ha passat a ser un marc d'eixos d'anàlisi que s'ha de tenir en compte en qualsevol apropament que es realitze en l'àmbit de desenvolupament rural.

En qualsevol cas, els programes LEADER, especialment LEADER+, s'han centrat a recolzar l'engegada de mesures per a la millora dels serveis a la població, la valorització dels productes locals i agraris, el turisme rural, la valorització del patrimoni natural i arquitectònic, cultural i la formació i l'ocupació. En síntesi, com s'ha pogut observar, es tracta de programes que han promogut un nou model de desenvolupament rural sustentat en la multifuncionalitat del medi rural i no tant sols en la multifuncionalitat de l'activitat agrària (Tormo, 2008). Aquesta idea ha anat prenent força en els diferents plans, programes i legislacions recents que s'han projectat en el medi rural, a continuació fem una breu entrada en aquesta dimensió per ser central en el model desenvolupament rural actual i les implicacions directes en el nostre objecte d'estudi.

1.1.1.1 La multifuncionalitat de l'espai rural

En parlar de multifuncionalitat, cal distingir dues accepcions: una accepció agrària, més restringida, que es refereix a la multifuncionalitat de l'agricultura, i una altra accepció territorial, més àmplia referida a la multifuncionalitat del territori rural. Aquesta és la que nosaltres anem a desenvolupar a continuació.

En les últimes dècades, tal i com ha exposat s'ha produït una evident evolució en el concepte de desenvolupament rural, passant d'una visió sectorial agrarista on el territori exercia el paper de mer suport de les activitats agràries, a una nova concepció basada en les possibilitats que el territori té d'exercir altres funcions i, amb elles, desenvolupar noves activitats econòmiques.

Des d'aquesta perspectiva el desenvolupament rural ja no és entès tant sols exclusivament a com a producció agrària, sinó que les diferents actuacions sobre l'espai rural passen a convertir-se en un camp d'acció on les diferents polítiques sectorials es complementen, i on es contempla a tot el territori com a factor de desenvolupament, configurant-se així un escenari amb una pluralitat d'agents territorial. Els canvis en l'orientació de les polítiques de la UE cap aquest enfocament agro-territorial, en gran part són producte de l'anomenada crisi del agrarisme i el canvi en el sistema valors de la societat actual postmoderna, relacionat amb els valors de la qualitat de vida.

Un primera raó, radica en que malgrat l'agricultura ser un factor necessari per a la generació de riquesa i ocupació en el medi rural, així com també un suport material per a la conservació dels espais naturals, no es pot deixar de banda en cap política de desenvolupament rural.

Una segona raó, incideix en la presa de consciència que l'agricultura no és només un sector destinat a la producció de béns materials (fonamentalment, matèries primeres amb finalitats alimentàries) i orientada a l'obtenció de beneficis econòmics en el mercat, sinó que és una activitat que té importants implicacions socials, culturals i ecològiques sobre el territori circumdant.

En uns casos, en forma d'efectes positius (generació d'ocupació i riquesa, construcció d'identitats col·lectives, configuració de patrimonis culturals, creació de noves formes paisatgístiques, producció d'energia, fixació de CO₂,...). En altres casos, en forma d'externalitats negatives, quan l'agricultura es torna intensiva en químics i no s'adapta al territori, les conseqüències de les quals sobre l'hàbitat, el medi ambient i el paisatge, són evidents, encara que algunes d'elles pot ser que no s'aprecien de forma immediata.

Finalment, Moyano (2008) especifica com a tercera raó, l'avanç dels valors post-materialistes en les societats modernes, desplegant en la població demandes d'ús per gaudir dels territoris rurals com a espais recreatius i d'oci. En el marc d'aqueixos valors, es considera que els espais i els territoris rurals són béns d'interès general que mereixen protecció per part de l'Estat i que exigeixen polítiques destinades a regular el seu ús i explotació per part dels ciutadans a títol particular.

Tal com venim comentant, aquest concepte s'ha convertit en un eix central i vertebrador de la nova política de la PAC i les polítiques de la UE. Ara bé, malgrat la seua consolidació en l'agenda política, no es pot deixar de banda les tensions entre grups agraris, grups rurals i grups ambientals, fins al punt que es dubta que es pot donar una adequada integració entre les dues dimensions de la multifuncionalitat agrària i territorial (Moyano, 2008:19).

El concepte de "multifuncionalitat" és utilitzat amb freqüència des de fa ja més d'una dècada, havent-se identificat el món rural amb elements no relacionats amb

l'agricultura, sinó amb el medi ambient, el paisatge, la salut, l'oci o la vida bona. A més, observem també que més de la meitat de la població atribueix a l'agricultura funcions diferents de la producció d'aliments, i es manifesta d'acord amb la continuïtat del suport als agricultors sempre que les ajudes agrícoles vagen acompanyades del compromís de respectar el medi ambient i els recursos naturals i culturals.

Per tant, la multifuncionalitat es considera un atribut no de l'agricultura sinó del territori: són multifuncionals els territoris i els espais rurals, hi haja o no en ells agricultura. El principi de multifuncionalitat territorial es ve utilitzant per a formular programes de desenvolupament rural fonamentats en la diversificació d'activitats i en l'aprofitament de la varietat de funcions que pot complir el territori en relació amb el medi ambient, el paisatge, la biodiversitat, l'oci o el patrimoni cultural. Com a exemple o intent de posar en pràctica aquesta diversitat de funcions de l'espai rural, es posa una vegada més el programa LEADER com a política d'èxit.

La multifuncionalitat ha traspassat l'àmbit discursiu per a ser l'eix sobre el qual giren les noves orientacions de les polítiques agràries i rurals a Europa i en altres àrees del món (com Japó). La figura francesa dels “contractes territorials d'explotació”, el programa agroambiental de la UE, el Reglament Europeu de Desenvolupament Rural (FEADER), l'última reforma de les OCM (desacoblant parcial o totalment les ajudes i introduint el principi d'eco-condicionalitat), o la Llei Espanyola de Desenvolupament Sostenible del Medi Rural, són exemples d'instruments polítics inspirats en el principi de la multifuncionalitat. Així mateix, nous sistemes de producció agrària, com l'agricultura de conservació o la producció integrada, són creditores d'un enfocament multifuncional que cerca models més sostenibles d'agricultura.

El principi de la multifuncionalitat parteix de la idea que no és possible aconseguir un desenvolupament sostenible dels territoris rurals, en tant que són béns públics, si aquest desenvolupament no va acompanyat d'un impuls de l'agricultura i la ramaderia. Llavors, aquest principi de multifuncionalitat aplicat al territori es ve utilitzant per a formular programes de desenvolupament rural basats en la diversificació d'activitats i en l'aprofitament de la varietat de funcions que pot complir el territori en relació amb el medi ambient, el paisatge, la biodiversitat, l'oci i/o el patrimoni cultural.

1.1.1.2 Recerca d'un model de desenvolupament rural per una diversitat d'espais rurals

Més enllà de la definició de l'espai rural com un espai sense drets amb carències de tot tipus, front a un medi urbà opulent amb drets, segons ha informat el Fòrum IESA (2009) el medi rural europeu ja no és percebut com un espai singular caracteritzat per les seues diferències amb el medi urbà, ni tampoc es considera que tals diferències siguen tan rellevants com per a justificar la continuïtat de polítiques específiques de desenvolupament rural desconnectades de la resta de polítiques públiques.

És a dir, que l'eix fonamental de la intervenció en l'espai rural no seria tant la seua diferència respecte a l'espai urbà, com la possibilitat real de recerca de polítiques de desenvolupament rural que busquen intervencions globals i sinèrgiques en espais territorials, actualment units que no vol dir sempre pròxims en l'espai, però sí en el temps, bé per vies, de comunicació o telecomunicació, bé per demandes i ofertes, necessitats comuns o interdependents.

Con a resultat podem extraure una primera idea: ni el medi rural ha de ser únicament la reserva de valors positius o intangibles, sinó un espai de vida digna amb serveis equipaments com al medi urbà, ni aquest últim, ha de ser un espai insalubre on no es puga respirar ni conrear l'espiritualitat. A diferència del que ocorria en altres èpoques, és més el que uneix avui a les àrees rurals i urbanes que el que les diferencia, assenyalant-se en conseqüència, que el desenvolupament futur dels territoris europeus ha de basar-se en la complementarietat entre ambdues àrees i en la coordinació de les polítiques destinades a elles.

Davant aquest nou escenari, des del Fòrum IESA (2009) es va considerar que les polítiques han d'obrir el seu camp d'actuació, contemplant a tots els sectors i actors del territori des d'una perspectiva global i integral, i en un context de governança en els seus múltiples nivells. Des d'aquesta veu autoritzada s'assenyalava, en definitiva, que les noves polítiques han d'impulsar estratègies de cooperació entre el medi rural i el medi urbà, afavorint les sinèrgies necessàries entre ambdues poblacions, amb l'objectiu d'aprofitar els recursos tant endògens com a exògens, per a situar-los en la senda que duga al desenvolupament sostenible de tals territoris.

Front a la idea dominant del creixement econòmic com a única forma de desenvolupament, es posava l'accent en la idea de desenvolupament com una estratègia d'intervenció en el territori diferenciada, on la sostenibilitat pren una importància superior front a un creixement econòmic que com es demostra en l'evolució del capitalisme, no és un escenari possible perquè es basa en el consum il·limitat de recursos naturals i d'energia. Des d'aquest Fòrum també es va incidir en la idea normativa de deixar de parlar de desenvolupament rural i parlar de desenvolupament territorial, no com una qüestió semàntica, sinó com un canvi de significat, una forma diferent de tractar els problemes del medi rural.

Aquesta nova concepció del desenvolupament de les àrees rurals implicaria, no tant sols potenciar el creixement econòmic d'àrees rurals específiques amb polítiques sectorials de curt abast, sinó el desenvolupament de territoris més amplis i interconnectats, aplicant polítiques guiades per una lògica no sectorial sinó integral, que cerquen aconseguir la cohesió i la sostenibilitat en aqueixos territoris i promouen la cooperació entre els diferents actors socials i econòmics presents en ells.

Des d'aquest Fòrum, es contempla aquesta nova fórmula com a més completa i integral d'abordar el desenvolupament de les àrees rurals, ja que supera la divisió rural/urbana que havia caracteritzat les quasi dues dècades anteriors de polítiques de desenvolupament rural en la UE, i aposta de forma decidida per la cohesió econòmica i social per a reduir els desequilibris actuals entre els diversos territoris europeus.

Aquesta mirada sobre els eixos que marcarien per on han d'anar les noves estratègies de desenvolupament rural, estan en sintonia amb les formulades al Llibre Verd de la Cohesió Territorial (COM 2008), un document que, igual que va ocórrer amb l'Informe sobre el Futur del Món Rural en els anys 80 i 90, plantejava interessants reflexions sobre el camí que hauria de seguir la futura política de desenvolupament territorial en la UE.

Aquest Informe feia una auditoria molt clara tant dels objectius que s'havien aconseguit com de les limitacions dels diferents instruments de la UE en el camp de les polítiques de desenvolupament rural. Instruments com el LEADER-PRODER o el FSE, fonamentals per a entendre les últimes dos dècades d'accions de desenvolupament

rural, eren analitzats en el marc de les polítiques dirigides exclusivament al sector agroalimentari; es pretenia, doncs, desvetllar limitacions que fins aleshores havien sigut ignorades degut a altres fortaleces de la PAC, com la innegable important transferència de rendes que ha significat per al medi rural europeu aquest tipus d'articulació de les polítiques sectorials.

Segons la seua avaluació, les accions destinades a promoure el desenvolupament d'àrees rurals circumscrites a determinats àmbits i límits territorials, com les definides per la iniciativa LEADER, havien aconseguit un indubtable impacte com a revulsiu econòmic i social. Per això, podien ser de gran utilitat com a experiència per a trobar el camí de com han d'aplicar-se les polítiques públiques en aqueixes àrees, però a la vegada s'assenyalava la seua insuficiència en haver sigut superades per les dinàmiques internes i externes del medi rural.

Entre tals dinàmiques es destacava les fortes interaccions rural/urbanes, l'ampli desenvolupament de les comunicacions viàries, la gran expansió de les noves tecnologies de la informació i el coneixement (TIC), la nova percepció del significat del rural pel conjunt de la població, el canvi de naturalesa dels fluxos migratoris, les noves demandes socials respecte als espais naturals, la importància creixent de les cures a les persones dependents, la transversalitat dels aspectes mediambientals, la sostenibilitat exigida a totes les accions sectorials (en particular a l'agricultura, en honor de contribuir a la lluita contra el canvi climàtic) i, per descomptat, el creixent nombre d'activitats econòmiques que poden desenvolupar-se avui dia en el medi rural.

Tots aquests canvis són fonamentals tant per fer un diagnòstic que no es quede en la superfície, com per engegar un disseny d'accions que es propose un canvi significatiu a l'hora d'abordar el desenvolupament dels territoris rurals en la UE. En aqueix context, el Fòrum IESA (2009) considerava que per al desenvolupament territorial és molt més important com es defineix el mapa de centres escolars o d'atenció sanitària, com es vertebraren les infraestructures viàries o com es dissenya la xarxa de banda ampla per a les telecomunicacions, que no la concessió d'un programa de desenvolupament rural de les característiques dels propiciats per l'antiga iniciativa LEADER, o fins i tot dels finançats per reglament FEADER. A més a més, es considera que aquests canvis d'escenari cal tenir-los en compte si no volem perdre la perspectiva

de per on anaven a anar les forces, que des d'una dinàmica global estaven i estan incidint en els territoris rurals.

En aquest Informe IESA, es deixa ben clar que totes les observacions que s'han fet fins ara sobre la cohesió territorial cal passar-les pel tamís de la particularitat dels territoris europeus, perquè no tots els territoris rurals de la UE són iguals, ni el seu desenvolupament pot plantejar-se de manera uniforme, encara que en tots ells haja de contemplar-se una adequada connexió i complementarietat de les diverses actuacions públiques.

En l'Informe es fa una descripció detallada dels diferents tipus d'espais rurals, a la vegada que es fa una associació directa entre el tipus d'espai rural i el corresponent model de desenvolupament que hauria d'aplicar-se. Bàsicament es descriuen 3 tipus d'espais rurals a la UE: espais rurals periurbans o ben comunicats (1); espais rurals que constitueixen per les seues característiques de la seua estructura productiva sistemes alimentaris locals (2) i per últim els espais rurals "naturals" (3) :

1. Espais rurals ben comunicats. Així doncs, trobem territoris rurals marcats per la proximitat a espais urbans, que, precisament per comptar amb mitjans de comunicació i transport entre les dos àrees ben diferenciades, han de basar almenys parcialment, el seu desenvolupament en l'aprofundiment de tals relacions, innovant sobre elles a la llum dels avanços de les noves tecnologies i a partir dels avantatges comparatius que les àrees rurals tenen avui com a espais de residència. Molts grups de professionals que treballen en les ciutats opten per viure en el medi rural perquè aquest els ofereix una millor relació entre el cost i la qualitat de vida, o bé perquè desitgen gaudir d'un major contacte amb la naturalesa.

2. Sistemes alimentaris locals. En altres territoris rurals, l'agricultura (o la pesca) i les activitats que arrossega (subministrament d'insums, serveis, xarxes comercials, indústria transformadora, activitats secundàries,...) generen una dinàmica econòmica important, donant lloc als anomenats sistemes alimentaris locals. Aquests sistemes dinàmics constitueixen vertaders motors del desenvolupament en aquests territoris, ja que les activitats que ho componen són les que expliquen les característiques del mercat de treball i les oportunitats econòmiques dels ciutadans, a més de configurar el

paisatge rural i urbà, l'arquitectura de l'habitatge, la cultura i el folklore locals o fins i tot, el contingut de la formació professional.

Aquests sistemes alimentaris locals estan immersos, a més, en les grans cadenes de producció d'aliments, independentment que orienten una part de les seues produccions a mercats de radi curt. Per açò, ha de ser a partir d'aquests sistemes des d'on han de plantejar-se de manera preferent les estratègies de desenvolupament, sense que açò signifiqui ignorar la importància de la diversificació econòmica i el potencial que puguen tindre altres activitats. Els sistemes alimentaris locals són en aquests territoris la base de la seua economia i el mitjà que permet a la seua població relacionar-se amb altres mercats locals i amb els mercats extra-locales; la seua integració amb el sector alimentari global constitueix una de les seues grans fortaleses, sent la porta per on penetren la innovació i les forces modernitzadores, i l'escenari on el territori es converteix en un valor afegit de qualitat.

3. Espais rurals naturals. També trobem en els països de la UE territoris on la principal potencialitat radica en el valor intangible dels seus espais naturals, en la seua contribució a la biodiversitat, en l'apreciable significat estètic del seu paisatge o en el valor intrínsec dels recursos interns. En bona mesura, una part molt important d'aqueixa biodiversitat està vinculada a l'activitat econòmica endògena, com és l'agricultura o el pasturatge; per tant, si aquestes activitats arrelades i adaptades al medi no es fan sostenibles mitjançant les polítiques de desenvolupament rural, especialment a nivell econòmic i social, simplement aniran desapareixent de manera gradual.

Encara que a l'interior d'aquest conjunt de territoris rurals/naturals hi ha una gran diversitat, des del Fòrum IESA es considera que és freqüent que siguen àrees amb produccions agrícoles escassament productives i poc apropiades per a generar sistemes alimentaris locals potents i competitius. Des d'aquest nivell d'anàlisi també es posa l'accent, en la forma en què fins ara s'han gestionat les exigències mediambientals, és a dir, d'una manera uniforme i sovint mecanicista com si d'aplicar un manual es tractés, més enllà de les experiències per fer compatible les legislacions i la vida humana, situacions que abordarem en aquest estudi.

En aquest Informe, també es posa de relleu com al mateix temps que s'aplicaven legislacions d'una manera irreflexiva, hi havia una escassa dotació de les compensacions econòmiques, dificultant encara més la ja de per si delicada activitat productiva en aqueixos territoris. Si bé és cert, que les possibilitats d'aprofitar els avantatges dels seus espais naturals són molt majors si aquests es troben pròxims a nuclis de població importants, de manera que es puga establir una activitat d'oci continuada en ells; però, també ho és que no tots els espais naturals d'alt valor mediambiental són susceptibles d'aprofitament en aquest sentit.

Respecte a la dotació de serveis aquest Informe, des del nostre punt de vista no és sinèrgic, no nomena altres opcions com la mancomunitat de serveis davant la disminució de població, primer problema i gravíssim que afecta a molts territoris europeus. Segons aquest Informe, si en aqueixos territoris no hi ha una població àmplia vivint, no es veuria justificada la reclamació de serveis i equipaments capaços d'assegurar-los unes mínimes condicions de vida

Per tota aquesta descripció feta de diferents espais rurals, es proposa una alternativa adaptada a aquesta pluralitat de realitats socials, econòmiques, culturals i medi ambientals on els models de desenvolupament rural han de ser situacionals, adaptats a les característiques i necessitats d'aquests espais diferenciats.

S'han de contemplar en la seua singularitat, evitant la temptació d'aplicar polítiques uniformes en territoris diversos. Tal com assenyala l'esmentat Llibre Verd de la Cohesió Territorial, considerem que el gran valor dels territoris europeus radica en la seua diversitat, havent de construir-se sobre ella el futur de la política europea de desenvolupament territorial, una política que ha de descansar, a més, en una adequada cooperació entre actors i institucions com a elements fonamentals del sistema de governança (Fòrum IESA, 2009:4).

Per finalitzar amb l'anàlisi del models de desenvolupament rural, aquest Informe fa una aposta clara per un model fonamentat en la cohesió territorial, l'articulació rural/urbana, la concertació social, la cooperació institucional, la sostenibilitat i la governança. Tots ells, són els elements fonamentals sobre els quals ha de descansar la política de desenvolupament territorial de la UE si es vol aconseguir

l'objectiu de garantir la continuïtat del model de desenvolupament que caracteritza a la civilització europea; un model en el qual l'existència d'un medi rural viu, habitable i respectuós amb el medi ambient, ha de seguir sent una de les seues principals condicions" (Fòrum IESA, 2009).

Respecte a la diversitat d'espais rurals, Espanya és un espai privilegiat per la albergar territoris rurals molt heterogenis entre sí. Aquesta heterogeneïtat d'espais rurals és deguda fonamentalment a dos factors fonamentals: per una banda, la nostra rica biodiversitat com a conjunt d'elements estrictament naturals (orogràfics, climatològics, biològics) els quals han ocasionat una pluralitat de formes culturals d'adaptació al medi pels diferents grups humans que han habitat la Península Ibèrica; i per l'altra, factors de caràcter cultural, sociològics, geogràfics, i històrics, és a dir, diferents costums, llengües i religions, sistemes econòmics territorials, formes de govern i repartiment del treball i la terra, han donat lloc a paisatges molt diferents.

Així doncs, tal com ens plantegen des el Informe IESA, si hi ha un país de la UE caracteritzat per la gran diversitat dels seus territoris rurals i la varietat dels seus espais naturals, aquest és sens dubte Espanya. Aquest informe també assenyalava com als territoris rurals s'assentava un alt percentatge de la població espanyola, entorn del 35% de la població, que vivia en nuclis inferiors a 10.000 habitants (dades 2009) contribuint així a l'equilibri demogràfic entre àrees rurals i àrees urbanes que és encara malgrat la crisi, un dels grans valors econòmics, socials i culturals del nostre país.

Respecte a l'equilibri demogràfic, actualment, és clar, s'ha vist alterat per l'actual crisi demogràfica producte de l'econòmica: descens de la natalitat, augment de l'esperança de vida i envelliment de la població, configuren un nou escenari amb efectes negatius tant en zones urbanes com rurals perquè arriben a ser molt preocupants per al desenvolupament del país en el seu conjunt. No cal dir, que en les zones d'interior les dades sempre són pitjors: si ja eren escassos els naixements, ara disminuiran encara més, així com, per contra i de manera inversament proporcional, les taxes d'envelliment o masculinització augmenten. Per tot açò cal seguir reforçant les polítiques d'equilibri demogràfic.

Amb freqüència en els diferents fòrum, congressos i encontres estatals, podem comprovar com hi ha una percepció dels espais rurals molt diferent si es fa des del nord-oest d'Espanya o des del centre i sud, o si es fa des del nord o est. El que per a la gent procedent del mediterrani és zona d'interior, per a una persona de León no deixa de ser una zona més de "costa", desenvolupada, poblada, tant per la seua proximitat a nuclis de població importants en termes de distància i comunicacions, com per motius demogràfics. Tal com han posat de manifest diferents veus autoritzades.

No és possible parlar d'una única ruralitat a dia de hui. La realitat rural espanyola és diversa: des de les xicotetes aldees que poblen el interior del nord oest del país fins les viles del litoral mediterrani, o el extraradi de les grans ciutats, en cada cas, ens trobem particularitats que impedeixen una consideració uniforme de la realitat (Camarero et. al, 2009: 7-8).

Les variacions territorials en les estructures demogràfiques amaguen formes distintives de ruralitat, degut a que les estructures demogràfiques no són sinó el reflex dels distints processos socioeconòmics d'organització dels modes de vida en el territori, que s'han manifestat històricament en els territoris de manera diferenciada. És per açò que la situació dels territoris rurals espanyols no és homogènia, sinó que està marcada per una heterogeneïtat interna que es fa encara més intensa quan ens aproximem a la realitat del medi rural peninsular (Camarero, et. al, 2009).

Llavors, l'enorme diversitat existent fa impossible establir una rígida catalogació d'àrees; això no obstant, des d'instàncies com el Fòrum IESA si s'han atrevit a definir tres grans tipus amb condicions similars en quant a la cohesió territorial i al respectiu model de desenvolupament que es podria aplicar segons les característiques socioproductives. Així, en el Fòrum IESA ens parla de: a) àrees que han aconseguit un bon nivell de desenvolupament a partir de l'agricultura i que compten amb sistemes alimentaris locals importants i competitius; b) àrees de l'interior rural amb importants dèficits estructurals i problemes demogràfics; i c) àrees intermèdies amb una bona interacció rural/urbana.

a) Àrees que han aconseguit un bon nivell de desenvolupament a partir de l'agricultura i que compten amb sistemes alimentaris locals importants i competitius.

Són àrees nomenades de campanya densament poblades (com les situades en les valls del Guadalquivir, Ebre i Tajo o en les conques del Duero o Segura). Les seues característiques depenen del tipus d'agricultura, ramaderia o pesca que constitueix la base del seu sistema productiu. Solen ser àrees ben dotades d'infraestructures i equipaments socials, on existeixen eficaços sistemes alimentaris locals basats en una agricultura moderna i competitiva que, a més, esta ben articulada amb els mercats extra locals i adequadament integrada en el sector agroalimentari. Tals sistemes alimentaris locals actuen en aqueixos territoris com a vertaders motors de desenvolupament en constituir una important font d'ocupació i renda, i comptar amb sectors de serveis, comercials i industrials competitius i estretament vinculats a l'agricultura.

Dins d'ells, i segons els casos, pot trobar-se un moviment cooperatiu eficient, que, en moltes ocasions, és el vertader pivot de l'economia local i un rellevant generador de confiança i capital social en la població. Per açò, l'estratègia dirigida al desenvolupament d'aqueixos territoris ha de, en bona mesura, basar-se en la potenciació del sistema alimentari local, recolzant-se tant en l'agricultura com en la indústria, el comerç i els serveis vinculats a ella, amb especial atenció a les cooperatives i les PIME, sense oblidar la importància que per a aquestes àrees té la presència de les grans signatures alimentàries gràcies al seu rellevant paper en la transformació de les matèries primeres procedents de les activitats productives locals.

Probablement, en alguns d'aquests territoris el sector agroalimentari és prou dinàmic com para no precisar de pesades intervencions públiques en els mercats ni de polítiques d'ajudes directes a la renda, sinó de plans estratègics que recolzen la millora estructural tant de l'agricultura com de la indústria i el comerç, impulsen una major vertebració interprofessional, milloren la capacitat professional del empresariat rural, promouen models de major sostenibilitat ambiental i aposten per la qualitat i la seguretat en la producció d'aliments responent de forma adequada a les demandes dels consumidors. En aquest sentit creix l'interès per les millores en els canals comercials i en una major aproximació als consumidors, donant-los motius perquè valoren millor el paper de l'agricultura i dels agricultors en la societat.

En definitiva, es tracta que els sistemes alimentaris locals siguin el més eficaços i eficients possible. En aqueixos territoris, el sistema de governança passaria necessàriament per la presència activa de les organitzacions professionals agràries, de les cooperatives i de les indústries i xarxes comercials, a més de per una adequada interacció d'aqueixes organitzacions amb l'entorn urbà circumdant, així com amb els organismes responsables del sistema alimentari a nivell provincial (delegacions d'agricultura, oficines comarcals agràries, centres de recerca, extensió i transferència,...), regional i nacional.

b) Àrees de l'interior rural amb importants dèficits estructurals i problemes demogràfics. En l'altre extrem ens trobem amb àrees de l'interior rural (freqüents en moltes zones de la ruralitat profunda espanyola i, en particular, en les zones de muntanya i despoblades), que solen estar allunyades dels centres urbans, patir importants dèficits estructurals, estar escassament equipades i disposar d'un sistema alimentari poc dinàmic a causa que l'activitat agrària no ha desenvolupat un sector industrial o comercial vinculat a ella o bé degut al fet que, l'agricultura és poc competitiva. En qualsevol cas, el seu sistema alimentari local no juga el paper de ser un motor capaç de garantir les rendes de la seua població, una població que amb prou feines aconsegueix reproduir-se social i econòmicament. La resta de l'activitat econòmica és igualment feble i la seua situació en infraestructures tampoc permeten a la població traure avantatges econòmics (mitjançant activitats d'oci) de l'alt valor ambiental d'aquests territoris.

Són àrees masculinitzades i envellides, amb un greu problema de despoblament i serioses probabilitats d'abandó, i on amb prou faenes s'aconsegueix aconseguir el llindar de població mínim per a fer viable qualsevol projecte de desenvolupament i justificar, des d'un punt de vista social, les inversions en infraestructures i equipaments que serien necessàries per a garantir als quals encara allí resideixen unes mínimes condicions de vida.

En molts casos, el valor d'aqueixos territoris és un valor intangible, amb el que no es pot comerciar, sinó vinculat a la preservació del paisatge o la conservació de l'espai natural, i en bona part el seu valor mediambiental està vinculat a activitats humanes de llarga tradició històrica. El interrogant que es planteja, és si el

manteniment de la població, per mínima que fora, és necessari per a assegurar la conservació i manteniment dels espais naturals (atès que el seu possible despoblament podria crear àrees abandonades amb un alt risc d'incendis i una deterioració general de l'entorn) o si per contra seria millor propiciar la seua definitiva transformació en espais no poblats sotmesos als corresponents plans de conservació que canalitzaren l'activitat en la zona.

Des del nostre punt de vista, el que cal fer abans de prendre qualsevol decisió en un sentit o en altre, és establir un mecanisme de consulta real on la gent puga analitzar mitjançant l'ajuda tècnica les possibilitats reals de sostindre la vida humana en eixe territori. Des del Fòrum IESA (2009) es va plantejar qüestions que encara estan en el debat públic i científic, es pensava que seria útil obrir un ampli debat social i polític, el qual havia d'incloure el model de gestió del territori que volem i no solament les funcions que desitgem per als espais rurals.

Nosaltres pensem que el medi rural s'ha d'autodeterminar cap on vol anar, decidir sobre el seu present i futur. Àrees de Castella i Lleó, Aragó, Extremadura, Castella la Manxa o interior de Galícia, degut als seu desequilibri geogràfic el seu present i futur requereix que tant l'Administració de l'Estat, com els governs de les Comunitats Autònomes, han d'encertar en els diagnòstics com en les estratègies de resposta que no poden ser unilaterals.

No es tracta del que nosaltres volem per al medi rural, es tracta d'un equilibri entre el que les persones que viuen i treballen en el medi rural volen, necessiten i el que siga viable des d'un punt de vista social, econòmic i medi ambiental. Amb freqüència una via d'eixida per a aquest tipus de zones ha sigut convertir-los en espais naturals protegits, pensant només en que aquest instrument faria factible la vocació natural d'almenys una part d'aqueixos territoris, definint els corresponents plans de desenvolupament sostenible.

Aquests Plans de Gestió dels Parcs Naturals, sovint, seguint una filosofia de naturalització d'un espai antròpic en el qual la lògica econòmica i productiva havia de quedar exclosa, s'oblidava amb freqüència que aquest territoris eren zones també productives habitades no només per espècies naturals, sinó per humans que

desenvolupaven activitats econòmiques tradicionals arrelades al medi les quals, òbviament, havien contribuït a la conservació del medi des dels fons del temps; és a dir, aquests sabers locals no s'han tingut en compte moltes vegades.

Front a aquest enfocament nosaltres hem decidit enriquir la nostra mirada, afegint altres fórmules de diagnosticar els plans de desenvolupament per a aquests territoris coneguts com a espais naturals protegits. En aquest sentit autores com Santamarina (2012) ha posat de manifest com la conversió d'aquest territoris en espais naturals protegits es fa a través de processos socials de naturalització, on els procediments tècnic i d'intervenció administrativa de catalogació, declaració i reglamentació no sempre protegeixen, sinó que en nom de la conservació, creen espais de dominació i jerarquització on s'imposen sabers tècnics front a sabers locals, i es creen pseudo-identitats autèntiques que demanda un mercat insaciable.

La conservació, com a instrument de poder, es presenta com l'única solució per al desenvolupament en les zones rurals, perquè sovint es cau en una orientació exclusiva cap a un model que pretén ser "ecoturista", però que moltes vegades converteix o redueix les pràctiques culturals autòctones a l'especulació i l'espectacularització. Es tracta, doncs, d'una prostitució cultural o voyeurisme cultural que acaba legitimant-se com a única forma de vida possible i que és emprada sovint en tots els processos d'activació patrimonial del patrimoni, tant cultural com natural, a través de les fórmules oficials de protecció que fins ara s'han desenvolupat en els Parcs Naturals.

Aquesta crítica, al nostre parer molt adient i encertada no només des d'un punt de vista antropològic, sinó, des d'un anàlisi qualitatiu dels models de gestió del territori, convida a una reflexió en profunditat sobre la gestió actual dels espais "naturals" o naturalitzats. Esta qüestió serà tractada i ampliada al llarg del nostre treball d'investigació, centrant-se en les vies de patrimonialització rural que s'han seguit en el territori objecte del nostre estudi. A més a més, entronca amb conceptes força o bàsics dins del paradigma del desenvolupament local, com són el de governança del territori, per oposició al concepte de governabilitat construït per Foucault (2007) i aplicat a l'anàlisi de les polítiques de conservació per Vaccaro, Beltran i Paquet (2012).

Aquests autors posen de manifest com les maquinàries estatals sovint han amenaçat el “sentit del lloc” de les poblacions locals, imposant criteris i sabers legitimadors d’unes pràctiques socials i usos del territori com el turisme o els esports de muntanya, front a altres pràctiques i usos tradicionals o anteriors com la recol·lecció, la ramaderia o la mateixa agricultura, les quals han demostrat ser de manera sobrada sostenibles. Per tant, cal fer-se la pregunta de quin és el tipus de desenvolupament que vol la gent que hi viu al medi rural, perquè el model conservacionista moltes vegades pot acabar matant en vida allò que vol protegir.

No hi ha prou amb conservar i protegir, cal respectar als qui conserven i protegeixen l’espai rural, doncs sense ells no tindríem el paisatge que volem mantenir per a generacions futures. Des del Fòrum IESA es proposa un model per als territoris rurals fonamentat en un sistema de governança on haurien de participar les corporacions locals, però també les entitats responsables de les polítiques de conservació dels espais naturals, a més de les associacions ambientalistes presents en aquestes àrees, els grups de desenvolupament rural i les organitzacions agràries, de cooperatives i, en general, de les indústries i comerços situats en la zona, a més de les administracions regionals.

c) Àrees intermèdies amb una bona interacció rural/urbana. Entre aqueixes dues situacions extremes trobem situacions intermèdies, on el sistema alimentari local, i dins d'ell l'agricultura, es combina amb altres activitats econòmiques, i on la població, gràcies entre altres coses a la mobilitat geogràfica i degut a adequades infraestructures i a la seua posició logística, diversifica les fonts de renda aprofitant les diferents oportunitats que li ofereix l'entorn econòmic (ocupacions en el sector industrial, treballs en el sector serveis de les àrees urbanes,...).

Són àrees on els sistemes alimentaris poden trobar un ampli mercat local i comarcal per als seus productes, però el seu principal dinamisme no prové d'aquest sector, sinó d'activitats propiciades per la seua proximitat amb els nuclis urbans i que afavoreixen la pràctica del *commuting*. A més, per la seua localització estratègica i pels avantatges comparatius que ofereixen (gràcies a les TIC i a la millora de les comunicacions viàries), algunes d'aquestes àrees actuen com a importants pols d'atracció per a la instal·lació de professionals autònoms, o com a centres de primera o

segona residència per a la població urbana, transformant la composició de les comunitats rurals i introduint un nou dinamisme social i econòmic en elles. Són territoris on es produeix un flux migratori de doble sentit (rural-urbà i urbà-rural), que és el seu gran valor i fortalesa de cara a garantir el seu desenvolupament present i futur.

Com a conclusió d'aquesta descripció es podem extraure reflexions molt importants per a la configuració de models de desenvolupament rural. Com hem vist es tracta de territoris caracteritzats per trets diferencials, el desenvolupament dels quals exigeix actuacions també diferenciades per a assegurar el benestar de la població que viu en ells. Tots contribueixen d'alguna manera a la cohesió social i econòmica d'un país tan vast i divers com Espanya, per la qual cosa les polítiques públiques han de contemplar-los en la seua singularitat, establint el corresponent diagnòstic i formulant les mesures més convenients per a propiciar el seu desenvolupament.

A continuació, en la tercera part d'aquest marc conceptual, anem a aprofundir en la definició dels processos de patrimonialització i les seues dimensions, com nova via de desenvolupament experimentada en els espais rurals durant les últimes dos dècades en aquest context de multifuncionalitat i canvi social al medi rural que acabem d'esmentar.

3.6 LA PATRIMONIALITZACIÓ DE LA CULTURA I DE LA NATURA EN UN NOU ESCENARI DE CRISI GLOBAL, ECONÒMICA I INSTITUCIONAL

3.6.1 El patrimoni com a procés sociocultural en una economia global

En aquest apartat anem a intentar fer una actualització del que hem considerat com a la mirada qualitativa sobre el patrimoni rural, la qual entén aquest, no com un bé en si mateix, sinó, com un procés sociocultural. Intentarem, doncs, encaixar aquesta posició epistemològica en la realitat estudiada per nosaltres ja que la situació de crisis institucional i econòmica que travessa el nostre país, altera la intensitat i forma que han adoptat aquests processos en el territori castellonenc.

Seguidament farem una descripció dels principals postulats formulats per l'etnografia actual sobre la producció de patrimoni rural (natural i cultural). Per a després en la segona part d'aquest treball d'investigació, esbrinar mitjançant una metodologia qualitativa, en quina mesura es produeixen en el territori estudiat per

nosaltres, Alcalatén-Alt Maestrat, zona nord oest del País Valencià. Al llarg d'aquest marc conceptual intentarem establir una mirada teòrica àmplia sobre els processos de patrimonialització de la natura i la cultura, fent una revisió de diferents treballs, dels quals poder extraure un llenguatge científic que ens permeta comprovar les nostres hipòtesis. Això, no obstant, hem de tenir en compte que els diferents processos de patrimonialització, estan travessats per processos polítics, institucionals, socials i econòmics que tenen el seu origen, no tant sols en l'escenari d'interacció de l'espai local i globalització (Kirschenblatt-Gimblet, 2001; Appadurai, 1996; Roigé, Frigolé i Del Marmol, 2006) sinó també, i de manera clara, en l'actual situació de desgovernança o (in) cultura del territori que pateix el País Valencià actualment (Romero, 2014: 1).

Per tant, en aquest apartat, ens proposem fer una revisió conceptual de caire diacrònic dels processos de patrimonialització de la natura i de la cultura del medi rural en les últimes dècades utilitzant en ocasions, estudis de cas, que han suposat exemples paradigmàtics pel que fa al grau de sofisticació i intensitat en la construcció social del patrimoni territorial.

Per tal d'il·lustrar i concretar en llocs reals, la complexitat d'aquests fets socials, ens recolzarem en els diversos processos de posada en valor del patrimoni cultural immaterial i natural tant del nostre territori valencià com d'altres territoris veïns com és el de Catalunya. Aquesta última, especialment, pel que fa a les comarques del nord, ha experimentat en els darrers anys una producció intensiva de patrimoni rural.

Llavors, aproximar-nos al nostre objecte d'estudi, requereix construir-nos una perspectiva que ens permeta, contextualitzar la nostra mirada sobre els processos de patrimonialització *en un marc social, econòmic i simbòlic, on l'espai rural es redefineix, en mig de diferents imaginaris col·lectius i nous mercats, i on la ruralitat apareix revestida de noves formes i significats* (Vacaro i Beltran, 2007:3)

Fent una retrospectiva històrica, Ariño (2010) diferencia dos fases pel que fa al camp de significació del patrimoni. Una primera fase, la modernitat, on naix i és creat com a camp de significació. Aquest s'organitza al voltant a la valorització social del objectes i pràctiques com a expressions testimonials, amb valor creatiu o simplement documental, de l'herència passada digna de preservació. És en aquesta, primera modernitat, on es generen tot un seguit de dispositius legals o marcs legislatius, institucions públiques o privades com els museus, centres d'interpretació, dissenyats i

programats des d'un pensament racional. I on proliferaran tot un primer parany d'agents tècnics de la conservació (historiadors, arqueòlegs, etc.). Però, és en una segona fase de la modernitat actual que ha arribat als seu límits, per això es parla d'*hipermodernitat o modernitat avançada* (Santamarina, 2014), on es situa *la proliferació, incessant del repertori, que es considerarà patrimoni com ara, dels subjectes i comunitats que se sentiran amb el dret a posseir la seua peculiar i pròpia herència històrica* (Ariño, 2010:1). Aquesta segona mirada del patrimoni és, per a Ariño (2010), una radicalització dels processos precedents.

És a dir, s'ha d'entendre els actuals processos de patrimonialització, com una expansió d'eixa sensibilitat particular envers el passat, mitjançant una ampliació pràcticament il·limitada del repertori patrimonial, així com un augment i pluralització de subjectes que l'activen, arribant a convertir-se de vegades en espais socials de lluites civils. Com a exemple paradigmàtic i proper tenim els moviments socials de defensa del patrimoni urbà, periurbà o intersticial, natural com van ser i són els Salvem arreu del País Valencià.

Aquest tsunami de patrimonialització, a finals dels 90, que autors com Ariño, Fernández de Paz i Agudo (1999) van preveure o començaven a detectar com a producte de la modernitat avançada, va desembocar en el que més tard Heinich (2009) conceptualitzà, com una vertadera inflació patrimonial. Els orígens d'aquesta riuada patrimonialitzadora, en el cas de l'àmbit rural que ens ocupa, des d'un enfocament global i holístic, s'han de situar en l'escenari de la globalització i les respectives transformacions socials, econòmiques i culturals que s'han produït a les zones de muntanya. Per comprendre els canvis que s'han produït a l'espai rural, com a conseqüència d'aquesta dinàmica de mundialització, Roigé i Frigolé (2006) han fet una aproximació a la interacció entre processos globals i locals en diverses zones rurals de muntanya de Catalunya i País Basc, on els processos de terciarització de l'economia s'havien dut a la pràctica amb gran intensitat.

En aquest treball d'investigació territorial els autors, se situen en un paradigma epistemològic, desenvolupat principalment per Appadurai (2005), el qual defineix les estratègies de patrimonialització territorial, com a formes d'emergència del que és local en resposta al impacte de les forces de la globalització. Partint d'aquesta posició Roigé i Frigolé plantegen una idea força, ni més ni menys que la idea "d'autenticitat" o

“tradicional” intrínsecament relacionada amb els processos de patrimonialització i per tant, de redefinició simbòlica del fet local o rural en l’escenari global. Així doncs, els autors catalans seguint a Appadurai, plantegen com, a les zones rurals s’ha vinculat “el fet autèntic”, “autòcton” a la localitat. Aquests autors defenen una tesis en la qual la resposta de les poblacions locals a les forces de la globalització es fonamenta en la idea d’autenticitat. Definida, aquesta, per oposició a l’impacte de les forces globals que limiten l’autonomia, canvien el contingut de les relacions socials i incrementen l’alienació. Autenticitat definida per oposició a la ciutat i el seu estil de vida. Autenticitat com a resposta a un mercat globalitzat, en el que tant les empreses com les localitats i els territoris estan obligats a anunciar-se i vendre’s.

Com sabem la globalització, ha buidat de gran part de la seua població autòctona, el que per a Appadurai és “*la localitat*” i que nosaltres en la justificació, hem definit com a àmbit rural, eixe espai físic i social. A més a més, el fenomen de la globalització, ha tornat obsoletes les seues formes productives i ha modificat el seu estil de vida. Enfront d’aquesta situació, a la “*localitat*” no li ha quedat altra opció de supervivència que re-elaborar i o reinventar-se una cultura “*tradicional*” o “*la cosa autèntica*” com a resposta als reptes de la globalització. Aquesta creació d’una realitat “*tradicional*”, autèntica, es considera una resposta a un procés de canvi local i global que es posa de manifest en la terciarització de les activitats econòmiques, en el canvi de les relacions entre el món rural i l’urbà, així com, en les noves exigències del mercat sobre l’especialització dels territoris i les seues funcions. Tal com ha posat de manifest Del Marmol (2007), mentre el patrimoni pot considerar-se un ús específic del passat, els processos de patrimonialització suposen la mobilització de diferents utilitzacions i discursos sobre el passat. Podem dir que es tracta de processos que acompanyen una re definició del territori, i que es desenvolupen paral·lelament a nous models d’explotació econòmica.

Determinades zones de muntanya situades en la part nord de l’Alcalatén, l’Alt Millars i l’Alt Maestrat, podem afirmar que han estat sotmeses a l’impacte d’aquestes forces de la globalització i per tant, també han reaccionat posant en marxa estratègies de resposta i resistència tant a nivell institucional com civil, fonamentades principalment en eixa idea “del que és autèntic”.

Actualment, emperò, de manera sobtada la crisi econòmica i institucional en la que estem immersos ha trastocat aquestes estratègies dels diferents actors implicats, tal com posarem de manifest, en l'anàlisi del nostre treball de camp, produint-se un retrocés en molts dels avanços i canvis aconseguits. En termes estrictament econòmics, allò que podríem considerar impactes positius o fortaleces aconseguides aprofitant les oportunitats que oferia aquest context post-fordista on el medi rural entrava en el joc de l'oferta i la demanda de béns materials i immaterials autèntics, s'ha aturat, sofrint un retardament i produint conseqüències inesperades.

A sobres, hem de sumar les contradiccions que s'estaven produint en aquests escenaris de patrimonialització "*amb èxit*" del món rural i producció de localitat. Conflictes on s'assenyalava, i es reivindica encara avui, per part de la població local, una insatisfacció latent, degut a les deficiències o efectes inhibidors dels processos de patrimonialització de la natura i cultura del medi rural encetats, en els últims 10 anys, per part de l'administració local i autonòmica. Per una banda s'havia començat i en alguns casos, consolidat, com veurem més endavant, processos de patrimonialització i producció de localitat en un context de postmodernitat, però, per l'altra degut a la gestió deficient i ineficaç de l'administració autonòmica, aquests s'han aturat i s'han quedat ben lluny de ser estratègies consolidades i sostenibles de Desenvolupament local.

Per tant, des d'aquesta posició, s'aprecia, que el resultat d'aquests processos, ha sigut un ventall de noves iniciatives socials, on les poblacions locals han modificat les representacions i les pràctiques relatives als objectes, al paisatge, a les relacions socials. També açò, ha comportat un canvi de significats, que no eren intrínsecs, sinó resultat d'idees i pràctiques ara desaparegudes, produïdes en contextos diferents (Roigé i Frigolé, 2006). Tot açò ha repercutit sens dubte en la representació de la societat, en els estils de representació que fan un ús selectiu del passat mitjançant agents tant institucionals com civils, tant endògens com externs. Aquest ús del passat o representació d'allò rural és inherent a la concepció del patrimoni com a procés social, implica doncs, a nivell epistemològic explicar els principis i les lògiques seguides pels actors que intervenen en un procés de patrimonialització.

Aleshores, aquesta visió del patrimoni no posa l'accent en els elements patrimonials en si mateixos, sinó que centra la seua atenció en com aquests elements

són utilitzats i com apleguen a convertir-se en patrimoni (Roigé i Frigolé, 2012: 12). Aquests autors, expliquen com el terme patrimonialització, és un neologisme que ha permès a principis del segle XXI, construir per part de les ciències socials un concepte que ens done la capacitat científica d'analitzar o captar, tant el nou aprofitament econòmic en una economia terciària, com el procés de reelaboració dels béns per al seu ús simbòlic-polític en un context de globalització o capitalisme avançat.

Seguint a Roigé i Frigolé (2006), quan parlem de patrimonialització, ens referim a als processos de producció cultural, mitjançant els quals, uns elements culturals o naturals són seleccionats i reelaborats per a nous usos socials. Així doncs, aquest procés implica, en primer lloc, l'acció de considerar patrimoni elements naturals o culturals, els quals per a arribar a ser-ho han de representar una determinada identitat i han de ser activats pels agents de producció (experts, investigadors, tècnics culturals), o des de alguna instància de poder polític (governos) o des de la societat civil.

A finals del segle XX, autors com Kirshenblat-Gimblett (1998) definiren el patrimoni com a resultat d'una producció cultural que recorre al passat. En aquest sentit, aquesta mirada constructivista posa l'accent en el patrimoni coma a resultat de la producció que es fa des del temps present.

Per tant, el procés de patrimonialització, és una reinterpretació del passat a partir de les problemàtiques contemporànies, mitjançant una remodelació, reconstrucció, elaboració, fabricació o recuperació d'edificis, paisatges, monuments, performances, formes de sociabilitat i valors. Aquesta mirada sobre el patrimoni posaria l'accent de manera recurrent en dos estratègies, segons es mire, contradictòries o no, una seria l'ús econòmic i l'altra l'ús cultural. Així doncs, la patrimonialització crea valor patrimonial per a objectes i elements de la natura i de la cultura. L'especificitat del valor patrimonial, és que se li atorga un nou valor, el qual es posa de relleu per contrast amb dos valors bàsics, el valor d'ús i el valor de canvi.

Per una banda, el valor patrimonial suposa un canvi en la valoració d'objectes i dels seus elements, atès que el seu valor de canvi (mercaderia, capital) s'ha reduït o quasi ha desaparegut com a conseqüència dels canvis (tecnològics i socials) associats a les transformacions dels models producció econòmica, especialment com a conseqüència de passar d'una societat agrària a una societat indústria. Per l'altra, més tard, al passar d'una societat capitalista industrial a una societat de consum

postfordista on elements del passat econòmic, cultural, religiós es recuperen i resignifiquen en un nou context social i econòmic de globalització.

Llavors, en el transit d'una societat tradicional-agrària a una industrial, es deixa d'utilitzar determinats mitjans de producció que empraven als animals com a força de treball i energia i passen a mecanitzar-se deixant en desús o abandó un conjunt d'infraestructures i coneixements tècnics, així com, també es deixen de practicar un seguit de costums, tradicions i festes lligades a aquest model productius. Aquest procés de destrucció o desaparició tant del model productiu com de la seua sociabilitat (tradicions, forma de vida) és fruit del que coneguem, com a primera modernitat, que va fent desaparèixer els elements d'ordre moral, religiós, tècnic-científic, econòmic, cultural, com objectes materials que done suports a aquests elements immaterials.

Com exemple, clar i proper de patrimonialització d'elements relacionats amb la producció econòmica agrària, trobem diferents formes i estratègies socioculturals de recuperació i recreació local d'antics oficis, a través, per exemple, de fires o museus etnològics. Els antics oficis han sigut catalogats i considerats Patrimoni Immaterial per l'UNESCO, tot i que en el procés de recuperació s'integren tant elements immaterials de l'ofici com a tal (coneixements, tècniques, valors, costums i tradicions associats, forma de vida) com pel que fa a elements materials: el propi edifici, propis instruments o mitjans de producció. Per nomenar dos casos importants i consolidats en la comarca de L'Alcalatén i l'Alt Maestrat, podem nomenar la Fira d'Oficis de Tots Sants a Vistabella i el Museu del Moli Fariner d'Ares del Maestrat.

En el primer cas a Vistabella, l'Ajuntament de Vistabella i el Club de Muntanya de la localitat, amb el patrocini de la Diputació de Castelló, organitzen l'1 de novembre, coincidint amb la tradicional fira de Tots Sants, des de fa sis anys, la Fira d'oficis antics. Aquesta fira al llarg del seu desenvolupament any rere any, intenta combinar activitats no tant sols de consum de productes locals, sinó, també convidar als visitants a fer caminades pels masos i gaudir dels posteriors bureos que tenen lloc a la zona coneguda com el Bovalar. Per tant, a banda de les típiques paradetes trobem cases antigues decorades, on es fan demostracions d'oficis antics amb utensilis, ferramentes i objectes antics; paradetes de menjar i productes artesanals; actuació de grups musicals de folk, com la Muixeranga de Castelló, així com, per tal de fer-la més interactiva s'anima a la gent participar no només com a espectador sinó com a

participant actiu, vestint-se amb roba antiga. En el segon cas a Ares del Maestrat, s'ha dut a terme un procés de patrimonialització de l'antic ofici de moliner fariner. L'Ajuntament d'Ares ha posat en marxa per una banda un museu etnològic, el Museu del Molí de Sol de Costa on es pot comprovar com era la vida dels moliners i, per l'altra, ha dut a terme accions de restauració, recuperació i conservació de l'antic Molí dels cinc que formen el conjunt arquitectònic que va ser declarat l'any 2009¹⁶ Bé d'Interès Cultural (B.I.C.) amb la categoria d'espai etnològic per la Conselleria de Cultura i Esport.

A través de la tecnologia audiovisual, és a dir, un vídeo, el museu dona a conèixer com era la vida dels moliners en el barranc dels molins fariners, els qual mantingueren la seua funció productiva fins la postguerra. A més a més, en aquest museu, s'explica com era la vida al barranc i la història d'aquest complex arquitectònic, que va estar operatiu des del segle XIV fins mitjans del XX. En aquest nou context econòmic, junt als processos d'activació patrimonial, podem trobar també processos de mercantilització del que hem nomenat com "autèntic", aquesta conversió en un producte sotmès a l'oferta i la demanda, afecta només als valors d'ús i crea noves mercaderies amb característiques diferents a les produïdes pel sistema industrial fordista. La patrimonialització, en canvi, afecta tant a elements amb valor de ús com valor de canvi (Roigé i Frigolé, 2012).

Per a Roigé i Frigolé, és important a l'hora d'aproximar-se als processos de construcció social de patrimoni, senyalar com aquests processos de patrimonialització es caracteritzen també per assignar valors patrimonials per a objectes i elements específics, servint-se d'un conjunt d'imatges diverses, fonamentades en 2 eixos: les concepcions del passat i els discursos sobre la natura. El primer, de vegades vinculats als moviments nacionalistes i el segon, tant l'ecologisme o el discurs de l'ecologia com a disciplina, com "un patriotisme de la natura", és el cas, dels Parcs Naturals dels EEUU (Santamarina, 2009). És a dir, que mitjançant aquestes estratègies de patrimonialització hi ha una assignació de valors patrimonials que no es pot deixar de

¹⁶ Decret 67/2009, de 15 de maig, pel qual es declara Bé d'Interès Cultural, amb la categoria d'Espai etnològic, el Barranc dels Molins, d'Ares del Maestre.

banda i que està relacionada amb la dimensió simbòlica del patrimoni, aquesta, és clar està relacionada amb els sentiments d'afecte o de rebuig que pot suscitar, així com, les situacions de divergència, conflicte o unanimitat o cohesió social que provoca. Aquest paradigma del patrimoni, com a producció social i cultural, implica centrar l'atenció en aquest, com un sistema simbòlic o d'encadenament de símbols, que sovint du a terme, com hem comprovat al medi rural, operacions d'inversió simbòlica durant els procés de patrimonialització. Per tot açò, a nivell analític, des de l'etnografia del patrimoni, es proposa diferenciar entre els distints usos i finalitats del patrimoni, com poden ser sens dubte: la creació d'identitat, legitimitat, o desenvolupament social i econòmic, però sempre matisant quines finalitats, finalment s'aconsegueixen i en quin grau.

Per a dur a terme aquesta proposta d'investigació sobre el patrimoni com a fet social i cultural en construcció, dinàmic, com una realitat canviant és necessari també analitzar la relació d'influència entre el poder i ell, però no tants sols pel que fa la seua defensa o regulació, sinó també, pel que fa als processos de creació del mateix. Per tot açò, des de l'antropologia del patrimoni, es proposa, emmarcar els processos de patrimonialització en un sistema social, econòmic i polític així com en les seues relacions mútues. Els agents socials, condicionats pels imperatius i les lògiques d'aquests sistemes són els qui impulsen, imposen o duen a terme accions de patrimonialització.

Per tot açò, finalment, per a desvetllar la importància del patrimoni en qualsevol de les seues manifestacions o denominacions, els models de patrimonialització existents i les dinàmiques dels processos de patrimonialització, hem de tenir en compte a nivell supranacional altres factors com són les institucions productores a gran escala de patrimonialització com és la UNESCO o la O.N.U; ideologies, moviments socials de caràcter global ecologistes i disciplines científiques com l'ecologia, així com els desafiaments que han d'afrontar els estats nació (Roigé, 2012).

Aquesta posició etnogràfica es pregunta per com es construeix el patrimoni natural i cultural, així com les condicions de producció d'aquests patrimonis han de considerar-se en relació als seus usos socioeconòmics i als seus valors culturals. Tal i com es ve plantejant, des tant des de sociologia com des de la geografia rural, l'estructura econòmica del medi rural ha canviat, s'ha produït una desagrització que ha donat lloc a un nou espai rural on és clar l'agricultura malgrat els despoblament i

l'envelliment de la població no ha desaparegut i continua tenint una presència important, però no majoritària o única. En moltes zones rurals el sector serveis ha passat a ser el motor de l'economia local. Aquest fet, en principi econòmic, és el que provoca que hi haja una reproducció del passat, a través de processos socioculturals que es fonamenten en l'acció de la societat civil, dels agents polítics i també econòmics, degut a que aquesta "recuperació del passat" acaba també per convertir-se en un producte més que pot oferir el medi rural actual en un context d'economia terciària. Per això, des d'aquest paradigma (Frigolé, Roigé i Del Mármol, 2012) s'afirma que les imatges de la natura i de la ruralitat sols poden entendre's en un passat que continua a nivell simbòlic, però, que ha sigut construïda des d'una filiació invertida, i que ha anat trobant en les últimes generacions valors d'ús diferents. Per això, és necessari estudiar com han sorgit i per què raons s'ha desenvolupat la protecció del patrimoni i les formes de gestió del patrimoni com són (parcs naturals, museus, etc.).

3.6.2 La mirada qualitativa sobre el patrimoni natural i cultural

Des d'aquesta mirada qualitativa (Beltran, Pascual i Vaccaro, 2005) s'observa que hi ha una interrelació entre els usos del patrimoni cultural i del patrimoni natural advertint com ambdós s'han construït en paral·lel i dins d'una mateixa lògica:

La patrimonialització de la cultura i de la naturalesa són dos processos paral·lels que han patit, en els últims anys, un espectacular creixement coincidint amb la radicalització de la modernitat. Ambdues patrimonialitzacions són fruit d'un llarg procés iniciat en el segle XIX, consolidat en la segona meitat del segle passat i accelerat en els últims anys. De tal forma que avui dia els espais naturals s'han convertit en una construcció sociocultural normalitzada i cada vegada més demandada pel que fa la seua activació, ús i gaudí (Santamarina, 2005:1).

En aquest sentit la denominació oficial Monument Natural del Camí dels Pelegrins de les Useres del Camí dels Pelegrins, objecte d'estudi, és ben reveladora tant pel que fa al "qui" com al "com". Per una banda el subjecte o agents administratius que inicien la seua patrimonialització institucional o conversió en patrimoni oficial, en aquest cas, fou la Conselleria de Territori i Habitatge, que s'ocupava i s'ocupa de la protecció del medi ambient. Per l'altra, si analitzem el "com",

és a dir el procediment i llenguatge mitjançant el qual es declara patrimoni, observem com s'utilitza la figura administrativa, diguem-ne clàssica en el camp de la patrimoni material com és: "*monument*", paraula d'origen llatí que fa referència al record d'una persona o esdeveniment. Aquest concepte emprat tradicionalment en l'àmbit de les polítiques patrimonials de les diferents administracions fa referència a un bé immoble de notable interès històric, cultural, artístic o social. Tradicionalment s'han anomenat monuments històrics o monuments nacionals. En els temps de l'Imperi romà, el terme s'atribuïa a obres funeràries, dedicades a l'emperador i la seua cort, tractant-se en general d'una estàtua o un obelisc.

En l'Edat Mitjana es va prendre consciència que les construccions i relíquies religioses eren un bé col·lectiu que calia protegir i preservar per la posteritat. En el Renaixement es va ampliar a les propietats civils amb un interès creixent per les antiguitats grecoromanes. Durant la Il·lustració, la conservació i transmissió del patrimoni va adquirir un caràcter nacionalista i polític, i es van redactar les primeres legislacions per tal d'inventariar la informació sobre els monuments històrics. Ço és, s'observa una lògica, diguem-ne clàssica de patrimonialització dels béns immobles que és aplicada, en aquest cas a un espai heterogeni tant físic com social, és a dir, immaterial.

Però a la vegada al parlar de monument *natural*, estaríem en el camp de la protecció o conservació del medi ambiental, per tant seria una figura de protecció *híbrida o heterogènia* que intentaria també abastar aspectes geològics o biològics per allò de "*natural*". Si ens fixem en el llenguatge que utilitza el decret, hi ha una barreja de vocabulari patrimonial, tant pel que fa a aspectes naturals (geològics, biològics); materials (arquitectònics, etnològics) com immaterials (tradició, cants, processó). En el Decret 40/2007, 13 d'abril, del Consell, pel qual es declara el Camí dels Pelegrins de les Useres com a Monument Natural, per una banda es posa l'accent en els seus valors immaterials, com a patrimoni cultural immaterial.

Així veiem com el Decret ens parla d'un: *secular costum conservat gràcies al fervor popular; singular processó penitencial en què participen els veïns d'aquesta població; tradició molt arrelada en la comarca i que segueix un meticolós i calculat procediment, que perviu possiblement sense canvis des del segle XIV; el pelegrinatge es fa en estricte silenci, únicament acompanyat per un grup de cantors que entonen*

antigues melodies tradicionals (Decret 40/2007). Per l'altra, justifica la protecció i conservació dels seus aspectes estrictament materials de caràcter arquitectònic o etnològic:

A més del sentit religiós i místic, el camí ha servit com a via de comunicació comarcal des d'antany. Per aquest motiu, en alguns trams coincidix amb distints camins ramaders i és possible trobar al llarg del recorregut diversos jaciments arqueològics, masies, ermites, castells, fonts i pedrons (peirós). Tot això suposa un important patrimoni arqueològic, arquitectònic, cultural i etnològic, vinculat al mateix camí (Decret 40/2007).

Al llarg del Camí ens trobem amb patrimoni arquitectònic religiós i travessem el Parc Natural del Penyagolosa:

El camí dels Pelegrins de les Useres és el recorregut tradicional que aquests pelegrins realitzen, al llarg de 35 km aproximadament, i amb un desnivell acumulat de més de 1.000 metres. En el pelegrinatge anual, pugen des de les Useres fins al santuari de Sant Joan de Penya-golosa, situat en el parc natural del mateix nom, parant a Sant Miquel de les Torrecelles, on celebren missa i descansen per a tornar l'endemà al punt de partida. En el sinuós trajecte, travessen els termes municipals de les Useres, Lucena del Cid, Xodos i Vistabella del Maestrazgo (Decret 40/2007).

Sense entrar en més detall, a nivell científic pel que fa la biodiversitat de l'espai natural dels termes per on passa el camí dels Pelegrins, inclòs el Parc Natural del Penyagolosa, mostrem ací un últim fragment de com aquest patrimoni estrictament natural es contempla com un valor més del camí:

En quant a l'aspecte natural, el camí discorre a través d'un paisatge format per escarpades llomes disposades paral·lelament a la costa, amb profunds barrancs i àmplies àrees de matoll, carrascars i pinedes. El seu important desnivell permet gaudir d'un canvi progressiu de la vegetació, que s'adapta gradualment a l'altura i, per tant, al rigor climàtic continental de la muntanya (Decret 40/2007).

Per a Frigolé (2012), el fet de considerar el patrimoni com a producció cultural que recorre al passat (Kirshenblatt-Gimblet, 2001) implica que estem parlant d'una producció material i simbòlica a la vegada. La dimensió material és més evident en la restauració per exemple d'un edifici, d'un paisatge o d'un objecte material, per exemple, el cas que hem citat adés del Molí fariner de Culla. La dimensió simbòlica ha de veure amb el seu valor d'ús, tal i com ja hem expressat abans, la patrimonialització reconverteix una part del territori que passa a ser una àrea protegida, restringint uns tipus d'usos tradicionals, prohibint-los o creant-ne de nous com per exemple: formatius, educatius, científics, etc. En el cas d'un edifici, aquest canvi es nota també en la seua nova categoria com a monument. Aquesta transformació, implica en primer lloc:

(...) una descontextualització, és a dir, una separació física i simbòlica de l'element a conservar d'altres elements del seu entorn i després una recontextualització. Així una església rural, una ermita, al ser parcialment museïtzada és recontextualitzada d'acord amb una classificació artística i monumental jeràrquica que gradua l'atribució de valor i significació històrica i artística. La patrimonialització implica l'existència d'espais diferenciats per als objectes i elements patrimonialitzats, habitualment un museu, un parc natural o un espai similar (Frigolé, 2012:32).

La producció cultural és un mecanisme, segons Frigolé (2012), i a la vegada un procés al final del qual certs objectes i elements han canviat el seu estatus i la seua importància. La producció cultural se superposa a la producció inicial, immediata, primària d'un objecte o element, la producció cultural que produeix patrimoni és una producció posterior, mediata, secundària. Així doncs, un símbol per tots aquells amants de la muntanya, com és la flor d'Edelweiss, té el seu origen en el significat i el valor que a finals del segle XIX li va atribuir la burgesia de diferents països alpins (Suïssa Alemanya, Àustria) en el context d'activitats turístiques i comercials, és a dir, passà a ser una planta altament simbòlica i patrimonial. Per a Quintero, el procés de patrimonialització s'entén, *tant la rehabilitació d'un molí per a un ús prioritàriament turístic, com la documentació i difusió de la memòria social de les sobres d'una fàbrica, la museïtzació d'unes restes arqueològiques o la inscripció d'un llistat oficial d'un lloc*

històric amb les conseqüents restricció d'usos i significats que té associada aquesta designació. En realitat, totes aquestes actuacions tenen en comú una transformació en els usos i els significats de dites pràctiques u objectes de preservació o conservació" (2008:51).

Al nostre territori valencià actualment hi ha tot un moviment civil que podem considerar un agent de dinamització sociocultural en diferents comarques de nord a sud del País Valencià on s'està duent a terme tot un treball d'activació patrimonial pel que fa dos dels arbres més significatius de la muntanya meridional valenciana o el secà: la garrofera i l'olivera com a arbres monumentals i patrimonials. I si anem més amunt a l'alta muntanya, no podem deixar de nombrar el Penyagolosa com a símbol del muntanyisme valencià, més tard patrimonialitzat també des dels agents administratius convertint-lo en Parc Natural.

En l'àmbit de les estratègies patrimonials dins de l'espai rural, trobem com eines, ferramentes, roba de treball, imatges religioses, roba de mudar, etc. considerades avui patrimoni no foren produïdes d'entrada com a béns patrimonials, sinó com, a objectes amb funcions diverses (producció, culte, ostentació, etc.) en la vida quotidiana de la gent d'una societat i època determinada. El canvi en la percepció i valoració posteriors els converteix en elements primordials o exclusivament representatius d'una època.

Altre element substancial a tenir en compte segons Frigolé (2012), en l'anàlisi dels processos de patrimonialització, és l'ús que es fa per part dels agents implicats del passat. Es tracta d'una relació complexa en la que es posen en marxa mecanismes cognitius o psicosocials de selecció i manipulació del passat i que poden prendre un sentit o altre. Al llarg de diferents escenaris de patrimonialització s'ha constatat com el passat es susceptible de diverses concepcions i usos sovint molt allunyats tant pel que fa la dissonància cognitiva que es produeix entre els seus significats actuals i passats, com pel que fa a les emocions que pot despertar o evocar. En el cas del patrimoni material romànic és paradigmàtic l'obcecació restauradora per eliminar qualsevol tipus de rastre o petjada de pintura o cal, fins fer aparèixer la pedra, aquest mecanisme ha sigut extrapolat als habitatges en molts territoris de la Península, com a símbols per excel·lència de ruralitat. En aquest sentit, Kirshenblatt-Gimblett, (2001:46) afirma com l'acció patrimonialitzadora converteix els llocs, en destinacions i el turisme, els

converteix en viables, des del punt de vista econòmic, com a representacions d'ells mateixos. És a dir, una economia turística on els llocs esdevenen museus d'ells mateixos.

En el cas del patrimoni immaterial, a continuació anem a fer referència a un procés molt consolidat en termes de patrimonialització i que s'ha desenvolupat amb freqüència i de manera transversal en diversos territoris d'interior arreu de tot l'Estat espanyol, ens referim, a la recuperació d'antics oficis lligats a l'ús dels recursos naturals. Aquest exemple de patrimonialització centrat en un objecte immaterial, com són els oficis antics que no són ja, font d'ocupació com a tals, anem a utilitzar-lo per a sistematitzar un esquema conceptual que serà recurrent al llarg del nostre treball. En aquest cas, el dels carboners a Catalunya. Aquest fet patrimonial, a nosaltres ens permet construir un marc analític, on apareixen les diferents fórmules o estratègies de patrimonialització dutes a terme per diferents actors i agents també en un espai rural, com el nostre.

En primer lloc, per a establir aquest paral·lelisme, cal dir que som plenament conscients, i al llarg del nostre treball ho posarem de manifest, de les diferències, òbvies, entre els dos territoris, Catalunya i el País Valencià. Especialment i concretant ens referim a aspectes clau en els processos de patrimonialització, com són els diferents contextos institucionals, socioeconòmics i també civils de Catalunya i el País Valencià. Malgrat que no està en els nostres objectiu, fer una comparativa entre els processos patrimonialització de Catalunya i el País Valencià, i no podem aprofundir per manca de temps i espai, cal dir que les polítiques locals, autonòmiques de dinamització o governança del patrimoni també estan plenes de diferències, però, en permeten fer una abstracció productiva per al nostre estudi al menys en el plànol teòric, analític o conceptual. En aquest cas, farem referència, a un ofici lligat al territori, és a dir, a l'espai natural de l'àmbit rural fins la dècada de 1950, com és, ni més ni menys el ja extingit ofici de fer carbó vegetal. Actualment aquests i altres, antics treballs rurals, són considerats elements de la cultura local, els quals entren en la catalogació/categorització com a patrimoni immaterial per part de la UNESCO. Aquest ofici ha tingut un gran valor econòmic i social en moltes de les àrees forestals de la Península Ibèrica, fins l'entrada de la modernitat, però, ha sigut a zones de Catalunya com el Monseny o Les Gavarres, on s'ha dut a terme un procés de recuperació festiva

d'aquest patrimoni immaterial, un exemple clar són el cas estudiat a fons per Estrada i Del Mármol (2014:45-58) : La Mostra del carboneig (Cànoves i Sanalús) i La Carbonera de Sant Miquel de Peralta (Forallac). Aquests municipis rurals han experimentat, en les últimes dos dècades, un intens desenvolupament d'un turisme rural i de segona residència. Aquesta terciarització de l'economia local junt a un moviment civil i institucional de salvaguarda d'aquest ofici com a símbol identitari d'aquest territori i de la cultura popular ha contribuït sens dubte a que la recuperació d'aquest ofici mitjançant una mostra o recreació de l'ofici s'haja convertit en un esdeveniment cultural i turístic de primera magnitud.

Per una banda, trobem un grup d'intel·lectuals locals (historiadors, geògrafs, antropòlegs) que amb els seus estudis varen contribuir a posar en valor aquest patrimoni etnològic. Per l'altra, junt a aquest moviment de caire científic, trobem altres actors locals que durant els anys 80 encenien carboneres des d'un sentiment nostàlgic i amb finalitats pedagògiques destinades a familiars i escolars que ja no coneixien eixe ofici ja desaparegut. Es perseguia recuperar i salvaguardar uns coneixements tradicionals transmetent-los a les generacions següents, la repetició d'aquests actes, va culminar en un relleu generacional en la celebració del nou carboneig com a taller sociocultural de recuperació patrimonial. No obstant tal com assenyalen Estrada i Del Mármol (2014) l'èxit d'aquestes reconstruccions i la seua transformació en una activitat regular comportaren canvis en la seua organització i en els seus objectius, convertint-se en una recuperació lúdic-festiva, ampliant-se de l'àmbit local-comarcal al conjunt de Catalunya.

Així doncs, aquesta celebració ha passat a ser també un acte de manifestació i reivindicació de la història i la identitat local, perquè recupera una activitat que ocupa un lloc important en el passat de la localitat, que va configurar la forma de vida dels avantpassats i que s'ha convertit en un patrimoni col·lectiu que identifica a tots els seus habitants.

En termes de territori, la carbonera és també molt important per ser una festa no només municipal sinó comarcal. És una tradició que no es queda entre les fronteres localistes, municipals, sinó que cohesiona i fa participar a tota la comarca, és més, amb el temps s'ha convidat a veterans carboners d'altres zones de l'estat on també es

practicava aquest ofici rural, convertint-se en una festa de “la gent del bosc” o dels “homes de fum” d’arreu del territori espanyol.

A nivell intern, com altres rituals revifats o reviscolats, és un espai de sociabilitat, de cohesió social, de retrobament amb les arrels per als que emigraren a altres indrets buscant feina, millor vida. Si dirigim la nostra mirada cap a fora, o dit d’una altra manera, a nivell extern, aquest esdeveniment s’ha convertit en un vertader espectacle, dirigit a un públic no tant sols autòcton, local, comarcal que anys rere anys ha augmentat, sinó de fora, podríem dir, d’origen urbà o altres territoris que es veuen atrets per la originalitat de la festa, visitants que també han anat proliferant de manera exponencial. Així doncs, tal i com conclouen, Estrada i Del Mármol (2014:50) la transformació d’aquesta celebració de la carbonera en un espectacle social, cultural, i turístic en el medi rural del segle XXI, implica també ser un reclam, una fortalesa en temes de Desenvolupament local, que atrau als turistes i els fa gaudir d’altres productes i serveis del territori.

Llavors, el pas d’un esdeveniment estrictament, comunitari i endogen a un esdeveniment també espectacle i obert, a tot tipus de públic, ha produït canvis a nivell intern, afectant al temps i l’espai on transcorre l’activitat patrimonial. Aquests aspectes organitzatius han sigut variats o adaptats per facilitar l’afluència i arribada dels possibles visitants, un exemple clar és el trasllat de la carbonera com a escenari fonamental on té lloc l’escenificació de la feina des de llocs llunyans, amagats i frondosos com és la muntanya, el bosc, fins a llocs oberts, plans i més accessibles al públic en general, i on poder tindre accés a la logística necessària per a dur a terme l’espectacle/activitat sociocultural. De la mateixa manera el calendari de les celebracions es va anar ajustant a la disponibilitat dels visitants, traslladant els moments més significatius als caps de setmana, és a dir, a un temps d’oci on la gent deixa de l’ocupació laboral i pot desplaçar-se fins a un territori on gaudir d’un espectacle rural. Altres canvis a nivell organitzatiu han sigut la introducció d’activitats d’animació sociocultural de caràcter formatiu, educatiu, d’oci i temps lliure, amb l’objectiu de donar una major visibilitat i dinamisme a les jornades i atraure més espectadors. Entre altres s’han dut a terme trobades de carboners, exposicions de ferramentes i Fotografies, conferències, presentacions de llibres, projeccions audiovisuals, actes gastronòmics, actuacions musicals, rutes visites comentades,

accions teatralitzades, exhibicions de treballs forestals, actuacions de grups folklòrics, jocs tradicionals, explicació de contes i espectacles infantils, tallers de dibuix al carbó i fires de productes artesanals.

Finalment, el darrer canvi més important en aquest procés de patrimonialització és el protagonisme que ha adquirit l'administració pública en els seus diferents nivells (local, comarcal, provincial i autonòmica). Per una banda, la societat civil, en forma d'associacions culturals, manté la responsabilitat de la celebració i organització. Per l'altra, els diferents agents tècnics i administratius, intervenen de manera intensa en la difusió i finançament dels actes que passen a ser part d'una oferta turisme rural. Fins ací, podem fer una síntesi dels trets o condicions més importants que configuren els processos de patrimonialització.

1. Pel que fa al què (ideologia del patrimoni) i des d'on (context històric). Parlar de patrimonialització implica que un element cultural o natural, ja siga de caràcter material o immaterial de la realitat social se li atorgue valor patrimonial, és a dir, que siga considerat patrimoni, implica que s'ha de fer en un context històric actual. El que avui és patrimoni abans simplement era un treball, una forma de sobreviure, és el cas, com hem vist dels oficis antics ja perduts. El que avui és una tradició local, comunitària, en altres temps ha sigut una obligació o un costum religiós de les classes populars, dels camperols, dels llauradors amb menys terra que es repetia sense cap mena de reflexió o resignificació. Es passa d'una significació en una societat tradicional, a una descontextualització actual que du a terme una altra significació o contextualització en un temps de modernitat avançada. El patrimoni pot tenir diferents significats, però sempre es fa des del present cap al passat en nom d'una salvaguarda o conservació per a un futur llunyà. A més a més, per a que hi ha ja objecte de patrimonialització també cal "subjecte patrimonialitzador", un agent o agents que tinguen la capacitat per a dur a terme aquest procés sociocultural, aquesta resignificació.

2. Pel que fa al com, al qui i per a qui? Ha d'haver-hi una resignificació, o selecció selectiva dels elements del passat de la cultura que passaran a ser exposats i protegits mitjançant dispositius estratègies bàsicament d'animació sociocultural: museus, tallers, exposicions, jornades. Aquesta resignificació es fa a través d'accions de patrimonialització per diferents actors: agents civils, administratius i econòmics, etc.

Es realitzen canvis en l'espai i en el temps per tal d'adaptar-se a les demandes i necessitats dels nous temps d'altres actors, en definitiva, dels consumidors de patrimoni. Per tant, l'escenari de la producció de patrimoni, es configura com un camp on els diversos actors de la patrimonialització, jugaran un paper diferent segons la seua posició i habitus. Autors com Frigolé (2012) parlen d'una vasta xarxa de patrimonialització que va des del nivell global al nivell local. És a dir, hi ha institucions globals com la UNESCO o el Banc Mundial, els quals exerciran una tutela i definiran models dominants de patrimoni tant sobre la cultura com sobre la natura, establint zones arreu del món com a patrimoni material i immaterial de la humanitat.

Per a Quintero (2008) els processos d'activació patrimonial impliquen la preservació en sí del bé o de l'experiència, així com un afegit de valor, a través, d'una sèrie de pràctiques culturals que permeten l'exhibició i o difusió dels bens. Això, no obstant, aquesta autora planteja una idea força que al llarg del nostre treball intentarem exposar i clarificar, com junt als processos de patrimonialització institucionals *top-down* o econòmics/turístics, podríem dir processos externs no endògens, hi ha altres estratègies de patrimonialització de caràcter comunitari que poden trobar sinèrgies amb aquestes o no. De fet els processos de patrimonialització no només intervenen en determinats objectes o activitats amb una finalitat econòmica rendible i no sempre associats a una potencialitat turística, sinó que molts d'aquests processos estan lligats a la construcció d'identitat, amb diferents àmbits d'adscripció i a processos de simbolització i d'afirmació de legitimitats i de drets sobre certs territoris béns i accions.

En el nostre cas, fent un anàlisi històric, trobarem una primera fase, on el procés de patrimonialització és eminentment civil amb una intenció clarament identitària per a passar a una segona fase on entraran en xoc dos estratègies. La primera, heterodoxa i plural, on trobarem sinèrgies entre l'habitus d'uns professionals amb clara vocació comunitària, més una visió estratègica i l'habitus defensiu d'eixes legitimitats i drets ancestrals dels vertaders protagonistes de la salvaguarda d'aquest pelegrinatge: *la gent de processó*. La segona, de caire buròcrata, polític-administrativa, en principi protectora, però, buida de qualsevol acció que done sentit i realitat a la salvaguarda del bé immaterial.

3.7 GESTIÓ I SALVAGUARDA DEL PATRIMONI IMMATERIAL

3.7.1 Patrimoni Immaterial: un concepte mundialment acceptat al segle XXI

La UNESCO no va crear un marc jurídic ni programàtic de protecció per al patrimoni immaterial fins l'any 2003, on es va crear la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial. Així doncs, quedarà reflectit en l'esmentada Convenció l'objectiu de salvaguardar els usos, les representacions, les expressions, els coneixements i les tècniques que la comunitat, els grups i en alguns casos els individus; reconeguen com a part integrant del seu patrimoni cultural. S'inclouen també en aquest definició els instruments, els objectes, els artefactes i els espais culturals que li resulten inherents, així com, un llistat no exhaustiu d'àmbits en els quals es manifesten les tradicions i les expressions orals, les arts de l'espectacle, les usos socials, els rituals, els actes festius, els coneixements i els usos relacionats amb la naturalesa i l'univers i tècniques artesanals tradicionals (Convenció del 2003, article 2).

Ens sembla adient destacar que aquesta definició ha sigut producte d'un procés històric de negociació intergovernamental en el qual, i de manera progressiva, es va anar obrint una escletxa després de la 2^a Guerra Mundial a les llengües i a les cultures sovint minoritzades dels països del Tercer Món o, en aquells temps, en vies de desenvolupament. Aquests eren (ja que molts pobles indígenes o sense estat han sigut víctimes de processos d'assimilació, o fins i tot de genocidi o aniquilació com a conseqüència del procés modernitzat o la Globalització) més rics en patrimoni immaterial que en restes materials, més enllà de l'excepció que constitueixen les Piràmides d'Egipte o Amèrica Central o els Palaus i temples en Àsia. Cal remarcar, tot cenyint-nos a allò que ha assenyalat Brugman (2005) sobre la UNESCO, com a entitat de la ONU, té com a base la implementació de polítiques culturals que reconeguen la diversitat cultural i la utilitzen com a instrument per a estimular la cooperació internacional. Per tant, podem comprovar com el concepte de patrimoni immaterial, ja des dels seus orígens i en eixe procés de formar part dels assumptes de l'agenda mundial, es vincula a la cooperació i, per conseqüent, al desenvolupament dels pobles.

Breument, ens convé esmentar com després d'una campanya internacional per a salvar les piràmides d'Egipte, les quals anaven a desaparèixer a causa de la pretensió de construir una presa; la comunitat internacional començà a establir una associació entre cultura i desenvolupament econòmic plantejant instruments normatius i

mesures a l'hora de construir infraestructures, realitzar obres públiques o llençar plans de desenvolupament (Convenció de Venècia, 1970). I és que a més a més, pel que fa al patrimoni immaterial, en aquesta cimera també es va fixar la necessitat que tenien les cultures indígenes de mitjans i de personal capacitat dedicat a la protecció del seu patrimoni cultural en perill de desaparició.

Dotze anys més tard, en la Conferència intergovernamental de Mondiacult (Mèxic, 1982), destaquem, en primer lloc, com per primera vegada se li atorgava un paper actiu a la societat civil a l'hora de desenvolupar polítiques culturals. En segon lloc, que la UNESCO havia d'articular programes per a la preservació, l'estudi i la presentació del patrimoni immaterial al mateix nivell del patrimoni material especialment, pel que feia a les tradicions orals.

Per a tot açò, calia definir el concepte de cultura el qual incloïa en la seua definició no solament les arts i les lletres, sinó que també els *modus vivendi*, drets fonamentals, sistemes de valors tradicions i creences (Brugman, 2005). Per fi, havia arribat l'hora dels pobles indígenes dipositaris d'un vast patrimoni immaterial i, en alguns casos com en el cas dels asteques de tota Amèrica Central, també material. Aleshores calia una nova conceptualització de patrimoni cultural amb l'objectiu que abraçara, tant obres tangibles, com intangibles a través de les quals un poble expressa la seua creativitat; llengües, rituals, creences, indrets històrics, monuments, literatura, obres d'arts, arxius i biblioteques.

Per tot açò esmentat, en la denominada Declaració de Mèxic s'afirmava que cada cultura es presenta com un sistema únic i insubstituïble dels valors al tractar-se de les tradicions i les formes d'expressió de cada poble la forma més eficaç de provar la seua existència (apartat 1). En aquest sentit, i seguint fidelment allò mencionat en l'article 3 de la Declaració, la identitat i la diversitat culturals deuen considerar-se inseparables, tot constituint l'essència del pluralisme cultural. Després d'un període fèrtil dedicat als debats sobre els límits i l'abast de les Polítiques de protecció del patrimoni immaterial i àmplies Recomanacions¹⁷ als Estats per a la salvaguarda de la

¹⁷ Ens referim a la Recomanació 36 de la Declaració de Mèxic: encomiant als Estats a promulgar polítiques dirgides a distints tipus de bens, no només el folklore sinó també llengua, tradicions orals, hàbits culinaris, medicina, tecnologia, etc. O la Recomanació sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional i el Folklore realitzada per la Conferència General de la UNESCO.

cultura viva, fonamentades en estudis i en projectes diversos, es van recollir fruits en *l'Informe de la Nostra Diversitat Creativa*. En aquest informe publicat en 1996 es posava l'accent en un dels elements importantíssims per a la supervivència del patrimoni: la continuïtat d'aquest com a producte d'haver sigut transmès de generació en generació, així com el fet de formar part de la memòria col·lectiva de les comunitats culturals gràcies a la seua gran aportació d' identitat en temps d'incertesa. A més a més, aquest informe va denunciar el fet referent a què el fràgil patrimoni immaterial no havia rebut la mateixa atenció respecte dels béns físics (monuments, obres d'art, i artesanía) i aprofitava, al mateix temps, per a recordar la necessitat urgent, deguda als processos mundials d'homogeneïtat cultural generats per la Globalització, per incloure els béns immaterials o les tradicions locals dintre de l'agenda de conservació del patrimoni cultural, com un element més de les polítiques culturals o d'intervenció sobre el patrimoni.

Des d'un punt de vista ètic, la Comissió va recordar que el turisme ètnic o de folklore podia contribuir a alterar la demanda artificial de dramatitzacions i de representacions ritualistes de les tradicions culturals que se celebren sovint fora del context. Finalment, es va concloure amb la constatació referent a què escassos països havien realitzat inventaris i que el concepte de propietat intel·lectual, en referència als processos (d'espoli, còpies, mercantilització del béns tradicionals), no era el més idoni per a la protecció de tradicions creatives vives i, per tant, calia buscar un nou concepte fonamentat en regles inherents a les tradicions vives.

Finalment, després de diverses reunions preliminars, extensos treballs d'investigació, experiències i projectes de promoció; arribem al gran acord internacional de l'any 2003, que va donar lloc a la *Convenció per la Salvaguarda del Patrimoni Immaterial*. D'aquesta ens vegem en la labor de destacar en primer lloc, l'especial atenció que se li va atribuir a l'evolució dels conceptes culturals, reflectint-ne al text final el caràcter inclusiu, representatiu i comunitari del patrimoni cultural immaterial.

En segon lloc, volem posar sobre la taula, la ferma comanda llençada per la Convenció als Estats implicats on clarament s'expressa la necessitat per a què el patrimoni immaterial siga constantment recreat i transmès de generació en generació.

Es tracta d'evitar, mitjançant tots els instruments que tenim a l'abast, que eixe procés ancestral es paralitze.

En tercer lloc, i a part de qualsevol mesura d'identificació i de protecció, es reclamava, també, la ineludible participació de les comunitats i dels grups locals. D'aquesta manera, el concepte genèric de patrimoni immaterial va associat intrínsecament a la capacitat dels actors comunitaris implicats per a construir, mantenir i promocionar la seua cultura viva, sense passar per alt que aquesta és també un factor d'identitat. Amb tot açò el que pretenem aclarir és que les administracions hauran de tenir sempre en compte a les poblacions locals facilitant instruments de co-gestió i co-promoció amb un enfocament metodològic *down-up*, que es desplace de baix cap a d'alt.

En quart lloc, s'animava als països a realitzar un inventari exhaustiu que no deixés de ser actualitzat degut a què el patrimoni immaterial està sotmès, en major o menor grau, als processos dinàmics de canvi social. En aquest sentit són necessaris estudis rigorosos que puguen dirimir quina és la situació així com, el nivell de salut dels diversos elements patrimonials.

En cinquè lloc, hem de fer especial esment sobre la manera en què la Convenció; en base a diversos estudis sobre l'impacte del turisme en el folklore i en les tradicions, especialment als països del Sud degut al seu exotisme; va realitzar una sèrie de recomanacions amb la finalitat d'evitar la mercantilització de béns tradicionals. És, per tant, que no només es destacava el valor cultural sinó que també, la riquesa de coneixements i de tècniques tradicionals que transmeses de generació en generació. Amb tot açò ens referim al valor social i econòmic d'esta transmissió de coneixements que ha de veure's recolzada a través de polítiques educatives formals i no formals a causa de la rellevància que té, tant per als grups minoritaris, com per als països del Nord. És el cas, per exemple, de les medicines tradicionals o dels sistemes de gestió dels ecosistemes dels indígenes basats en coneixements etnobotànics molt valuosos per a la ciència i per a l'economia, posant pel cas el sector de la indústria farmacèutica.

Per tot açò, explicat en aquesta primera part, on hem intentat fer una primera aproximació al concepte de patrimoni immaterial des d'una òptica global, pensem que el model proposat per la UNESCO, consolidat en l'agenda internacional des de l'any 2003, és un instrument normatiu imprescindible que ha servit per a crear i orientar

múltiples iniciatives de protecció del patrimoni fins l'actualitat. Per tant, pensem que conserva la vigència i el dinamisme com a marc de referència per a qualsevol projecte de gestió i de promoció del patrimoni local intangible. Com hem pogut observar, no només es limita a definir el concepte de patrimoni immaterial sinó que també explica com ha de ser tractat aquest, ço és, com ha de ser identificat, conservat i promocionat. A més a més, també pretén esclarir qui ha d'intervenir en aquest procés, així com, quins són els límits ètics que caldrà tenir en compte a l'hora de desenvolupar actuacions i les implicacions socioeconòmiques que hi pot abastar.

Però una cosa és fixar uns principis d'actuació sobre el patrimoni immaterial al paper i altra la pràctica d'aquestes disposicions en la realitat. Tal i com han senyalat diversos juristes, es destaca la complexitat que suposa establir mesures legals concretes per salvaguardar el PCI (Blake, 2001; IPCE, 2011; Martínez, 2011; Alegre, 2012; Lixinski, 2013). Segons han observat Del Mármol i Estrada (2014) :

La dificultat d'establir mesures legals concretes deriva de les característiques pròpies del patrimoni immaterial i de les ambigüitats del concepte: l'amplitud i complexitat de l'àmbit que abraça; els límits difosos de les manifestacions a les quals s'hauran d'aplicar les lleis; la diversitat dels elements vinculats a cadascuna d'aquestes manifestacions –relacions socials, pràctiques, coneixements, valors, espais, objectes, construccions–; la transformació constant de les manifestacions; la impossibilitat de deslligar els elements del context en què s'usen i tenen sentit; i, finalment, les dificultats per determinar de manera clara des del punt de vista jurídic occidental qui són els autors i els propietaris d'aquest patrimoni col·lectiu, és a dir, qui té dret a controlar el PCI (2014:42).

La segona qüestió, que han posat de manifest Estrada i Del Mármol (2014), és que el patrimoni immaterial és una realitat viva, dinàmica i canviant (UNESCO, 2003a, 2011a) aspecte fonamental que ha d'afectar a l'hora de crear les normes de protecció. Així, mentre que l'objectiu de les lleis del patrimoni material és conservar uns béns del passat, la fita de la Convenció és salvaguardar un patrimoni immaterial viu. Aquest mandat com sabem és força complex, tal i com analitzarem en el nostre cas d'estudi,

precisament per això perquè parlem de matèria viva, és a dir, humana, parlem de sentiments, de valors, d'avantpassats, d'identitats, de creences, etc.

Per això, la *conservació* busca mantenir el patrimoni tal com es troba i, en aquest sentit, conservar el patrimoni immaterial podria suposar fossilitzar-lo i que perdés la seva vitalitat (Querol, 2009: 81). Per contra, salvaguardar significa “garantir la viabilitat” (UNESCO, 2003a: art. 2.3). Per ser viable, el patrimoni ha de continuar formant part de la vida de les persones, tenir sentit per a elles, i ha de ser practicat i après en les comunitats i per generacions successives (UNESCO, 2011a:6-8, 2011b:4). La transmissió entre generacions aquí és fonamental. Des d'aquesta perspectiva, les comunitats i els individus que creen, mantenen i transmeten el patrimoni adquireixen un paper clau en la seva salvaguarda (UNESCO, 2003a, 2011a:7-8, 2012:cap.III.1).

Per tant, no és possible salvaguardar el PCI sense la implicació de les comunitats portadores (Hottin, 2013:16). Com a conclusió, Estrada i Del Màrmol subratllen el fet diferencial del patrimoni cultural immaterial com a objecte per ser legislat. En definitiva, les mesures per salvaguardar el PCI no poden ser iguals que les que s'apliquen per protegir el patrimoni material i s'han de dirigir a reforçar les condicions necessàries perquè es pugui mantenir, evolucionar i transmetre el PCI a les generacions futures (UNESCO, 2005b:6, 2011b:4).

La salvaguarda del PCI passa necessàriament per preservar el context social i cultural en què es crea, manté i transmet (Blake, 2001; Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Per això, tal i com han assenyalat Estrada i Del Màrmol (2014:42), *legislar sobre aquestes qüestions és, però, més difícil i políticament més conflictiu que no pas fer-ho sobre objectes que poden ser separats de les persones i del seu context.*

Llavors, en un context de capitalisme de consum i esmentades les noves demandes socials que se li llancen des d'aquest escenari al medi rural actual, és el moment idoni per a mencionar el paper que pot arribar a jugar el patrimoni cultural de les comunitats rurals en el desplegament futur d'aquestes. Per això parlar del patrimoni cultural immaterial d'un territori, és també parlar d'un recurs de desenvolupament com a fortalesa, més que com un entrebanc.

No obstant, amb la finalitat de no caure en una turistització destructiva del patrimoni cultural immaterial, un primer pas per a aprofitar el patrimoni immaterial com un satisfactor sinèrgic (Max-Neef *et al.*, 1994), hauria de ser esbrinar quin és l'ús

que es vol donar a, en el nostre cas, una rogativa, i que ja s'està fent pels diferents actors.

A tall de cloenda, podem matisar que el medi rural constitueix una mina de cultures, constituint un gran espai de la diversitat cultural, i cal que tractem de consolidar-les i de projectar-les en les estratègies del desenvolupament. Així mateix, hem de conrear les diferències i valoritzar les singularitats. Llavors una política cultural per al desenvolupament ha de ser adaptada, selectiva, decidida el més prop possible del terreny, i per damunt de tot, ha de comptar amb la iniciativa i la participació dels agents locals.

Com han fet palès Del Mármol i Roigé (2014), l'aprovació de la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial (CSPCI) per l'Assemblea General de la UNESCO el 2003 marca el començament d'una nova etapa, no només en la història de la gestió internacional del patrimoni, sinó també en el mateix concepte de patrimoni. Suposa també canvis importants tant en relació amb la conceptualització del patrimoni com pel que fa a l'aparició d'un nou àmbit de recerca i gestió en l'àmbit internacional. Des de llavors, el patrimoni immaterial viu una certa moda, present en les polítiques públiques, en la recerca, i en les polítiques de gestió i difusió del patrimoni.

Des la nostra anàlisi, pensem que aquesta CSPCI, suposa un nou marc d'apropament científic al patrimoni immaterial i també un nou escenari de gestió d'aquest fet cultural com a recurs social i econòmic per part de les comunitats locals. És cert, que a les darreries del segle XX, podem parlar d'un cert estat de benestar de tot eixe capital cultural que podem ubicar dins del patrimoni immaterial, catalogat per la CSPCI del 2003. Ara bé, pensem que a dia d'avui les recomanacions de la CSPCI, encara no han arribat a molts territoris, sense anar més lluny, el nostre propi territori, el País Valencià no compleix les recomanacions de la CSPCI. Ací, encara podem observar situacions d'abandonament, quasi desaparició de les tradicions, sense obviar els graus avançats de deteriorament d'edificis o de construccions rurals agro-etnològiques. Per no parlar-ne dels processos d'alteració per excés i descontrol davant la pressió dels visitants/espectadors/turistes que exerceixen sobre l'esdeveniment.

En aquest sentit el patrimoni immaterial no sempre ha estat present en les polítiques públiques i si ho ha estat, caldrà analitzar amb deteniment qui ha desenvolupat eixes polítiques, que ha fet, que ha aportat a la salvaguarda i com s'han

desenvolupat. La realitat és que malgrat, també al País valencià, estar de moda el Patrimoni Immaterial, hi ha una manca de recursos econòmics i humans destinats, d'una banda, a la protecció i la dinamització del patrimoni i, d'altra, a la creació i a la continuïtat en el temps d'una xarxa activa que exercís el seu paper tècnic d'agents professionals especialitzats i formats en la gestió, la protecció i la dinamització del patrimoni, tant d'una mena com d'altra. Pel que hem estat investigant a Catalunya, no només s'han seguit les recomanacions de la CSPCI de la UNESCO, sinó que també s'ha produït un acompanyament i sincronia entre les polítiques públiques i els anhels i dinàmiques de la societat civil que han donat lloc a un sector no només sociocultural, dinàmic i viu, sinó a un recurs econòmic dels territoris perquè s'ha sabut aprofitar com a fortalesa endògena.

És a dir, a Catalunya s'observa una clara intervenció plural per part dels diferents agents públics, civils a diferents nivells institucionals territorials local, comarcal i autonòmic, que ha buscat la protecció i la dinamització a través de processos de patrimonialització. En aquest procés de valorització i reforçament cultural ha jugat un paper molt important el nacionalisme com a moviment sociopolític transversal a la societat catalana. S'han creat nous serveis i noves institucions de promoció i gestió del patrimoni cultural material i immaterial.

Tanmateix, tornant al País Valencià, una de les nostres tesi és que aquesta forma intensiva d'intervenir "*en i per el patrimoni immaterial*", al País Valencià no s'ha dut a terme amb la mateixa intensitat que altres indrets de l'Estat espanyol. En primer lloc, l'administració autonòmica no s'ha coordinat amb l'administració local, a la vegada i en mig, trobem una societat civil que amb freqüència ja ha realitzat una gran part de la feina que havia d'haver fet l'Administració. I el que és més greu en els casos en els que s'ha arribat a produir una patrimonialització comunitària, és a dir, social, no tant sols tècnica, administrativa no s'ha reforçat ni se li ha atorgat una continuïtat que calia per fer sostenible la iniciativa. En aquest sentit, es podien haver construït processos sinèrgics, relacionals, en definitiva pactes entre la societat civil, per una banda, dotada d'una capacitat de salvaguarda que sovint no s'ha valorat i per l'altra els tècnics amb una capacitat de diagnòstic i intervenció que els atorga la seua posició de poder. De vegades o amb freqüència el que s'ha produït més aviat és un conflicte obert entre la societat civil i l'administració.

1.1.1.3 La dimensió política del patrimoni

Després de 10 anys d'aplicació de la CSPI, s'han fet diverses avaluacions del impacte de la Convenció, en termes no només dels èxits en la salvaguarda del patrimoni immaterial, sinó en com s'ha dut a terme aquest procés, posant de manifest també les limitacions a l'hora d'aplicar els seus continguts conceptuals i normatius. És a dir, els diferents experts i científics han començat a mesurar, per una banda el grau d'acompliment dels objectius diguem-ne de salvaguarda. I per l'altra, els nivells de realitat assolits en el desplegament de determinades metodologies de treball. A

Un primer obstacle conceptual i procedimental ha sigut el paper real que ha tingut concepte de *comunitat* a l'hora de posar en marxa la Convenció (Smith, 2014). Aquesta autora planteja com la redacció de la Convenció es va veure limitada de manera significativa pel predomini del discurs autoritzat de patrimoni europeu (DAP) dins de la UNESCO, i la seva aplicació s'ha vist restringida pel requeriment consegüent redactat a la convenció per operar per mitjà dels estats membres, més que no pas directament amb les comunitats i altres grups subnacionals.

Com es pot comprovar estem davant una anàlisi del patrimoni que no fuig de la dimensió política dels patrimoni, açò implica desvetllar relacions de força i de poder, en definitiva posar de manifest a quins grups perjudica i a quins beneficia la manera de definir i projectar el patrimoni en el joc social. Al llarg dels seus treballs d'investigació i avaluació de la CSPI, Smith (2006, 2011b) ha posat de manifest com la conceptualització del patrimoni, les pràctiques i les polítiques que van sorgir d'aquesta conceptualització estaven, i continuen estant, emmarcades pel discurs del patrimoni autoritzat (DAP). Aquest discurs, com ja senyalarem, es caracteritza per ser un discurs, on l'emissor autoritzat per definir que és patrimoni i que no, és un cos professional, diguem-ne, expert, autoritzat que atorga eixe valor innat i hereditari.

Per tant, el DAP defineix el patrimoni com a: *material, no renovable i fràgil. Prioritza els objectes materials, els emplaçaments, els llocs i/o els paisatges estèticament agradables. La seva fragilitat requereix que les generacions actuals tinguin cura, protegeixen i veneren totes aquestes coses, perquè les puguin heretar les generacions futures. Dins d'aquest marc, el patrimoni és una cosa que es troba, que té un valor innat, l'autenticitat del qual parla d'un sentit comú i compartit de la identitat humana* (Smith, 2014:14).

Amb els temps, com ja hem esmentat aquesta manera d'entendre el patrimoni es va veure obstaculitzada pels discursos de nacionalitat, ciutadania i nacionalisme, això no obstant, tal com assenyala Smith, segueixen sent els experts especialment aquells especialitzats en la dimensió material del patrimoni (arqueòlegs, arquitectes i historiadors de l'art), entre d'altres. Ells són segons aquest DAP, els qui han de donar a conèixer i protegir l'autenticitat, el valor i el significat d'aquest patrimoni material. A la vegada, que desenvolupen un rol de filtre, perquè tenen una posició de comunicadors del valor del patrimoni entre el públic "ignorant" i els grups no experts, és a dir, una posició amb capacitat per a atorgar valor o no a un determinat objecte espai, etc. La tercera crítica al DAP radica en la idea eurocèntrica del patrimoni, però també pel fet de proporcionar un fòrum en què els Estats-nació podien afirmar la seva legitimitat històrica i cultural i el seu valor internacional, un procés que, inevitablement, afavoria l'oest d'Europa.

Aquesta mirada crítica no només es va fonamentar en estudis de científics socials com (Smith, 2006; Kirshenblatt-Gimblett, 2004 i Munjeri, 2004); sinó que van ser els propis grups indígenes i estats no occidentals, que discrepaven d'aquesta concepció dominant del patrimoni, els qui s'oposaren i feren crítiques a la UNESCO. Aquest conflicte va posar de manifest com la CSPCI, no havia posat un remei real, per a evitar l'exclusió del patrimoni indígena, majoritàriament immaterial, tal com, s'havia plasmat en els seus objectius teòrics. Ben al contrari, es va ometre eixe objectiu de defensar una comprensió més àmplia i més inclusiva del patrimoni (Smith, 2014).

Malgrat aquestes incoherències en l'aplicació de la CSPCI, s'ha insistit en que aquesta suposa un canvi important en els debats sobre la naturalesa i el significat del patrimoni, tant en el món acadèmic com en la pràctica professional. Perquè, en cridar l'atenció cap al patrimoni immaterial, la Convenció no només va afegir una nova categoria al patrimoni cultural i natural material, sinó que, potencialment, va oferir un desafiament al DAP, no simplement pel fet de cridar l'atenció sobre la varietat de formes en què es podria expressar el patrimoni immaterial, sinó també pel fet de tenir l'objectiu de prioritzar el patrimoni de les comunitats i altres grups subnacionals.

D'aquesta manera, la Convenció proporcionava un marc de legitimitat i d'oportunitat per al patrimoni d'aquests grups en l'àmbit internacional. Això, no obstant, Smith finalitza aquesta primera auditoria sobre la CSPCI, afirmant que la

predicció acurada de Kirshenblatt-Gimblett (2004) als inicis de la Convenció en certa manera s'avia acomplert perquè la CSPCI finalment s'havia quedat en un simple llista més on els Estats podien deixar de banda, en les seues nominacions les comunitats i grups minoritaris. En aquest sentit és ben revelador, l'estudi de Lixinski (2011), on s'assenyala una clara dependència de la Convenció dels estats membres a l'hora de designar i avaluar els elements de la llista, qüestió essencial i que deriva tant en la marginació dels interessos de la comunitat com en el fet d'assegurar l'apropiació del patrimoni de la comunitat com un bé estatal o nacional. Aquesta implementació, on son els governs nacionals els qui supervisen el procés de nominació, ha estat plena de problemes i s'ha convertit en una consulta sovint superficial a les comunitats. S'arriba a parlar per banda de Lixinski (2011:94) d'apropiació il·legítima per banda dels estats posant com a exemple l'Òpera Tibetana per part de Xina.

Per a Lenzerini (2011), la naturalesa efímera del patrimoni immaterial el fa fàcilment apropiat per als models culturals estereotipats que prevalen en un moment donat. D'aquesta reflexió nosaltres entenem que hi ha un escenari actual on els estats i les diferents administracions poden fer un ús del patrimoni immaterial, instrumental, és a dir, supeditat als seus interessos que no tenen perquè coincidir sempre amb el de les comunitats locals o territorials.

En aquest sentit Smith (2014) posa a tall d'exemple, com la CSPCI i Convenció Mundial del Patrimoni, son utilitzats pels estats, com a espais legitimadors de l'autenticitat i la legitimitat del patrimoni de la comunitat. Per a Smith, aquest ús per part dels estats i les nacions que volen afirmar el seu patrimoni en el marc institucional internacional de la UNESCO no deixa de ser una reproducció del DAP, perquè, es perpetua una vegada la funció destacada dels professionals del patrimoni per sobre de la dels titulars del patrimoni establerts pel mateix discurs dominant. És per això, que Smith afirma amb contundència, que la promoció dels titulars del patrimoni i de les seves comunitats que es proposava en la CSPCI, sembla ha estat marginada cada vegada més per les prioritats nacionals. Al mateix temps es reforça la idea que el patrimoni per tant segueix sent responsabilitat dels organismes nacionals, i que aquell, és representatiu de la nació (Smith, 2014:15).

Front a aquesta situació d'aplicació parcial de la CSPCI, la comunitat científica, a través, de l'IRCI (2013) ha continuat reivindicant un funcionament més operatiu de les

directrius que emanen de la UNESCO, amb l'objectiu de facilitar una major participació de la comunitat i on els estats membres adopten un compromís per fer possible una consulta més efectiva i ben informada amb les comunitats i els titulars del patrimoni que es poden veure afectats pels llistats proposats. Front a l'augment del experts com a solució predeterminada pel DAP, autors com Lixinski (2011) en un intent més d'auditar el funcionament de la Convenció planteja no només la urgència d'una consulta més eficaç i significativa, sinó també, l'augment de la participació dels interessos i grups minoritaris i minoritzats en el mateix desenvolupament de la política i les directrius, així com també en els criteris d'inscripció. És a dir, que el disseny de les iniciatives que determinen que protegir o que salvaguardar i com fer-ho no només ha d'estar sota el control dels professionals sinó de les comunitats.

Continuant amb aquesta avaluació de les limitacions de la CSPCI, Smith planteja que hi ha quatre qüestions conceptuals, lligades al DAP, que també han treballat per impedir el desenvolupament i l'execució d'aquesta Convenció, i que s'interposen en el camí de l'augment de la paritat comunitària en la participació. Aquestes qüestions, han impedit que l'impacte de la Convenció fora més ampli. L'autora planteja 4 qüestions que són determinants per a que les intervencions patrimonials tinguin una coherència amb els principis de la Convenció, parlem d'allò que fa referència al concepte de *consulta, de comunitat, de política i de valoració econòmica del patrimoni*. Aquests conspectes son interpretats i aplicats pels diferents agents patrimonials en el desenvolupament dels processos de patrimonialització, començant per la UNESCO i acabant per les administracions estatals o en el nostre cas autonòmiques.

A continuació analitzarem aquestes dimensions, com a fases essencials, en un procés de patrimonialització. El primer concepte rellevant, és el de *consulta*, aquesta formulació normativa, per a nosaltres s'ha d'entendre com a part fonamental d'un procés bàsic de respecte i atenció a l'altre, és a dir, com una manera d'entendre a l'altre, saber el que vol, el que desitja, comprendre i atendre al seu habitus específic, pel que fa, a la pràctica en qüestió de les expressions vives, intangibles o immaterials heretades dels avantpassats i transmeses als descendents. Sembla que així és com es plasma a nivell formal en la CSPCI, però en la pràctica aquest concepte es queda en la superfície a l'hora de ser aplicat a la realitat. Tal com han apuntat Lagerkvist (2006); Smith i Fouseki (2011), el discurs de la consulta sovint s'identifica, per part de la

comunitat i altres interessos subnacionals, simplement com un exercici cínic d'objectiu acomplert. Per això, una consulta sense negociació es converteix en un simple exercici d'escrutini d'opinió. La importància del diàleg i la capacitat de negociar són qüestions clau en qualsevol procés de consulta del patrimoni. És a dir, els processos de consulta es poden quedar en una simple acció administrativa i científica, com una acció més, que va a cobrir l'expedient, sense desenvolupar cap dinàmica de diàleg igualitari, és a dir, sense crear espais de comunicació horitzontal on els experts deixen de ser experts per escoltar i deixar parlar als altres, els vertaders protagonistes i subjectes de la salvaguarda. On els diferents actors implicats puguen plantejar dubtes, conflictes i contradiccions respecte al procés administratiu i social que implica demanar la declaració e patrimoni de la humanitat. Amb freqüència els estats, en els nostre cas també les administracions autonòmiques i locals, embriagats per la magnificència de ser patrimoni de la humanitat degut al potencial turístic que implica estar en eixa catalogació, cauen en una actitud obsessiva d'aconseguir la salvaguarda, com si eixe objectiu, és a dir, "el què", "la finalitat", estigués per d'amunt " del com", perquè eixe "ser patrimoni de la humanitat" apareix com una mena de solució màgica als problemes de desenvolupament territorial a la situació de crisi i dificultat que està travessant la nostra societat.

Aquest escenari de competència i competitivitat, es pot entendre com un camp en el sentit de Bourdieu (1994) específic del patrimoni, on els diferents agents ja siguin macro (estats, altres nivells administratius) o micro (territoris o grups locals), lluiten pel repartiment i distribució del capital simbòlic (Bourdieu 1994) que representa la declaració patrimoni de la humanitat per part d'una institució de poder com és la UNESCO, que té la capacitat d'atorgar eixe reconeixement formal, erigint-se com un agent que gaudeix del monopoli d'eixe capital simbòlic/reconeixement.

Per tant, darrere d'aquest procés aparentment dolç (Santamarina, 20012:9) hi ha una lluita amarga i desigual entre els diferents tipus de sabers, és a dir, de capitals simbòlics inherents a quest camp patrimonial. *La UNESCO és un projecte de legitimació, una institució amb autoritat que proporciona reconeixement i autoritat a certes expressions de la cultura i el patrimoni. Com a tal, la UNESCO participa diàriament en actes polítics per reconèixer i/o no reconèixer reclamacions de la identitat i la diversitat cultural* (Smith, 2014:18).

Mentre l'atenció i les energies es concentren en arribar a convertir-se en eix de patrimoni de prestigi, de primera classe, en eix de gran patrimoni mundial, es deixa de banda o queda ocult, la dinàmica de superioritat d'un saber sobre els altres, és a dir, s'atorga mitjançant el DAP, una primacia al coneixement expert en mig d'una bombolla del patrimoni, es crea una *realitat disney* on no hi ha conflicte ni reflexió tot és meravella i s'obstaculitza que es desenvolupi una negociació real amb les comunitats locals obrint un procés de debat, centrat no tant en el que, sinó en el com es vol salvaguardar i protegir el bé intangible.

Introduir aquest element de reflexivitat sobre l'acció patrimonialitzadora, ens obliga a parlar del segon concepte esmentat per Smith, la *comunitat*, qüestió que també ha sigut definida per Bauman (2009), així com per la CSPCI com a element a tenir en compte en un procés de salvaguarda. Amb freqüència la comunitat com a tal no ha comptat com a actor principal i tampoc la seua identitat. Des d'aquesta perspectiva s'ha demostrat de manera empírica, a través, de la investigació amb comunitats no expertes, que la comprensió pública o comunitària del concepte de patrimoni en contextos occidentals no comparteix necessàriament les definicions bàsiques que ofereix el DAP professional, i sovint incorpora la comprensió del patrimoni que troba una sinèrgia amb el concepte de patrimoni immaterial.

El grau en què el compromís amb els grups comunitaris o minoritaris a la CSPCI es veu compromès per qüestions, o, si més no, per reclamacions retòriques de la sobirania de l'Estat és, en part, un problema administratiu internacional, però també un problema de compromís amb la idea del patrimoni com a no material i com un projecte no nacional legítim (Smith, 2014). En aquest sentit autors com Lixinski (2011) demanen una reconsideració de les directrius operacionals per a una major participació de la comunitat i la reelaboració i l'enfortiment de les obligacions dels estats membres de participar en una consulta més eficaç i significativa amb les comunitats.

El tercer element, és *la qüestió política* (Smith, 2014), que sovint també és una dimensió que es vol amagar, com si el patrimoni o la protecció d'aquest estigués imbuït d'unes propietats que el fan intocable pels assumptes del conflicte, dels interessos o les relacions de poder, com si no haguera de veure amb l'acció política. Aquesta despolitització del camp patrimonial, també és producte del DAP, fent de

l'assumpte una qüestió retòrica i superficial, de la qual no val la pena parlar-ne. En aquest idea dominant descafeïnada del patrimoni, els professionals apareixen sense valors sense ideologia, com a éssers objectius que no influeixen en els processos de patrimonialització, perquè són tècnics. De fet, la tendència del DAP, segons l'anàlisi que fa Smith, s'ha fonamentat en l'arraconament de les qüestions polítiques vinculades als dubtes sobre la disposició i el maneig del patrimoni material o immaterial, com a polítiques d'identitat. *S'ha d'entendre la idea que el fenomen cultural que és el patrimoni és inherentment polític, després de l'abundància dels conflictes sobre el patrimoni. Tot i això, la comprensió d'aquests conflictes, i la naturalesa dissonant del patrimoni, contínuament deixen de ser tractats en la manera en què el patrimoni es defineix, es valora i es gestiona* (Smith, 2014:18)

Com podem comprovar l'autora explora una mirada amb freqüència oblidada de manera conscient, perquè aquesta indaga en l'altra cara més amarga, va més enllà de l'aparent dolçor del patrimoni, redescobrint la dimensió política d'aquest fenomen com un camp dinàmic on els diferents agents de patrimonialització intervenen en la construcció i projecció social des d'eixa forma de percebre'l, valorar-lo en un sentit o altre, de pensar-lo i d'actuar, en definitiva en funció del seu *habitus* (Bourdieu, 1994:104). És aquesta forma de sentir el patrimoni de concebre'l, la forma en com els diferents actors van incorporant i posant en pràctica eixe esquema de percepció establint unes categories, les quals, en última instància ens interessen per comprendre la diversitat i heteronomia del camp patrimonial de construint la idea preconcebuda del patrimoni com a espai homogeni i harmònic.

En aquest sentit el discurs *del valor universal* defensat per la UNESCO, ha sigut una estratègia retòrica, tal vegada, congruent amb els valors que pregona aquesta organització vinculada a ideals suprems com la pau i la unió dels pobles. No obstant això, també emmascara *el caràcter polític del patrimoni –si alguna cosa té un valor universal, no hi pot haver dissonàncies, no hi pot haver conflicte i, per tant, no és política* (Smith, 2014:18).

Per tant, en el marc del desenvolupament local, serà fonamental, tenir en compte, aquesta *naturalesa política del patrimoni* asenyala per Smith (2014), així com, tenir en compte la política del reconeixement. Aquesta política permet, en primer lloc, observar, com diferents grups de la comunitat, amb històries, necessitats, aspiracions i

identitats diferents, fan reivindicacions de reconeixement tant en les formes simbòliques com en les materials, i que aquestes reivindicacions de reconeixement tindran conseqüències materials per a l'equitat i la justícia. En segon lloc, *el patrimoni, tant en les formes materials com immaterials, s'ha assumit com un recurs específic en les negociacions per al reconeixement i les demandes d'identitat; és un recurs polític* (Smith, 2014: 18).

Una altra qüestió que estructura i identifica aquesta dimensió amagada del patrimoni, implica l'estratègia de despolitització. Per una banda no hi ha un compromís clar i real amb la resolució del conflictes, i per l'altra les actuacions dels organismes i agents institucionals de patrimonialització duen a terme una pràctica sistemàtica de desvincular la gestió del capital simbòlic patrimonial del camp, és a dir, del escenari d'interessos, aspiracions i percepcions de la realitat, del context econòmic, polític, en definitiva, dialèctic on es desenvolupa.

Per tot açò esmentat anteriorment, si volem que els processos de patrimonialització siguin congruents amb el discurs que es pregona (DAP), la salvaguarda del patrimoni immaterial, aquest acció ha de ser significativa en el context de les necessitats i les aspiracions contemporànies de les comunitats per a les quals és significatiu. És a dir, en nom de l'autenticitat de l'esdeveniment en sí i del seu reconeixement en el context mundial, no podem perdre de vista quines són les demandes reals de la població, dels territoris. Llavors ens trobem un escenari complex, on per una banda es desplega un règim patrimonial institucional on es prioritza la gestió de l'autenticitat i per l'altra, es posa en marxa una tecnologia del poder (Foucault, 1976 citat en Del Mármol, 2007) aplicada als processos de patrimonialització, és a dir, una *governmentality* del patrimoni (Del Mármol, 2007).

En aquest cas ens referim a la creació d'àmbits de debò, la validació de certs discursos i sabers que delimiten un camp d'actuació i permeten noves pràctiques de regulació i intervenció. En el nostre cas, els discursos del patrimoni s'estableixen com a nous àmbits legítims de coneixement que validen una sèrie d'actuacions sobre el territori alterant la realitat de formes diverses. No es tracta solament de la creació d'un nou parc natural, o la recuperació d'una església, aquestes actuacions són dutes a terme en el context d'una reinterpretació del paisatge i del valor del passat. D'aquesta manera, podem dir que els discursos sobre el patrimoni i, conseqüentment, els

processos de patrimonialització en el territori estudiat, formen part de l'establiment d'una nova racionalitat de govern que s'estructura en les últimes dècades del segle XX que succeeix a un període de transformació i abandó d'anteriors models econòmics (Del Mármol, 2007). Aquesta autora amb el seu anàlisi dels processos de patrimonialització al Pirineu Català, en el marc de les transformacions socioeconòmiques del medi rural als anys 90 on es passa d'una economia agrària a una economia de serveis, planteja un esquema d'anàlisi força interessant pel que fa la configuració d'un nou camp: la gestió, protecció, salvaguarda, conservació i revalorització del patrimoni rural pels diferents agents.

Del Mármol (2007), en la seua etnografia, posa de manifest com un fet social o esdeveniment com és el patrimoni, és clar entès com a procés, aparentment homogenia i associat al consens, és un espai molt heterogeni on hi ha discursos i necessitats molt diferents segons *l'habitus* des del qual els actors es posicionen.

En el nou escenari de protecció i salvaguarda del patrimoni, ens trobarem estratègies de poder que es legitimen en el saber expert, actors que defenen un patrimoni afectiu i proper des de la seua relació espiritual i quotidiana amb ell perquè forma part de la seua història de vida, de la seua identitat; agents econòmics que veuran en la nova visió del patrimoni una font d'ingressos; altres agents educatius veuran una forma de no perdre la identitat o la cultura local. En definitiva la realitat patrimonial és diversa, i no hi ha una única idea o percepció del patrimoni per tant podem trobar també desacords i dissonàncies no sempre explícites que caldrà desvetllar.

La dimensió política del patrimoni implica pensar els processos de patrimonialització com a tecnologies de govern, on cal analitzar, en primer lloc, la vessant ideològica i programàtica dels discursos que informen aquests processos i que creen nivells d'actuació possibles (condicions d'emergència). I en segon lloc, els instruments i mecanismes pràctics que permeten la definició concreta d'allò que mereix ser considerat com a patrimoni (Del Mármol, 2014). Per tant:

Els discursos sobre el patrimoni són entesos com a part d'una lògica de govern específica, regulen la relació de les persones amb el seu entorn així com entre elles. Amb regular no pretenc al·ludir a una sèrie de disposicions escrites que plantegen regles estrictes, sinó a mecanismes més subtils que afecten a la

manera de percebre aquestes relacions, la manera en què són viscudes i valorades pels individus. Em referiré a la creació de discursos hegemònics l'estructura dels quals supera l'àmbit de la dominació i es constitueixen en un marc de poder més complex (Del Mármol, 2014: 88).

Per aquesta autora, els processos de revaloració dels elements patrimonials que en una altra època, foren funcionals en un context agrari passat, i que ara són promocionats, reutilitzats en una economia rural de serveis, terciària orientada al turisme, que mercantilitza aquells trets més antics, més naturals, artesanals, del passat, suposa una nova manera d'organitzar les relacions entre les persones i el seu context social i natural.

En aquest sentit, la mirada etnogràfica de Del Mármol, dibuixa un escenari on el poder pren diverses formes, les quals, se sintetitzen en el concepte de Foucault de *governabilitat* entesa com una mena de poder que *no pot reduir-se a les activitats de l'estat sinó que s'estén més enllà del camp de les diferents administracions i institucions incloent entitats heterogènies. Es tractaria en aquest cas dels diferents discursos d'àmbit global que es constitueixen a partir d'una multiplicitat d'influències i sorgeixen com el producte, sempre en moviment de processos històrics socials determinats* (Del Mármol, 2014: 89).

En aquest camp, hi trobarem a diferents actors i agents de l'àmbit polític, tècnic, civil, els quals participen en la construcció dels processos de governabilitat contemporània, aquesta per tant, no es redueix tant sols a l'administració sinó a una xarxa social més ampla on intervenen una pluralitat d'actors que intervenen en la definició del patrimoni.

De la dimensió política, hem de passar per força a la dimensió econòmica, intrínsecament relacionades, doncs és l'aprofitament del patrimoni com a nou recurs econòmic de Desenvolupament local el que determina les diferents posicions al respecte unes més pròximes al pragmatisme i altres a la salvaguarda o conservació. És una esfera, també com la política molt complexa, doncs les anàlisis prematures sovint, neguen l'existència dels matisos que donen sentit al nou fenomen patrimonial o als processos de patrimonialització en els quals intervenen una pluralitat d'actors vinculats als nous usos econòmics de prestigi. Una hipòtesi que ha sigut àmpliament analitzada per les corrents del turisme sostenible com alternativa al turisme de masses

és el que el turisme contribuïa directament a la mercantilització del patrimoni immaterial afectant a *“la puresa”* de la tradició, de l'article, de l'experiència, del coneixement, etc. En la carrera dels estats per aconseguir la catalogació com a patrimoni de la humanitat, hi ha un interès clar, per aconseguir més visitants, més turistes, en definitiva hi ha un objectiu de promoció de l'activitat turística, amb freqüència sense aturar-se a pensar quins efectes negatius pot tenir aquest tipus de turisme per a la integritat del patrimoni immaterial.

Per tant, hi ha una contradicció inherent al DAP, no fàcil de gestionar ni de resoldre. Per una banda amb la nova catalogació mundial, tant l'esdeveniment patrimonial en si mateix com el territori on té lloc, es projecten en el circuit turístic mundial. Per l'altra se suposa que eixa classificació en base a les categories i exigències de la UNESCO, són per garantir la protecció i salvaguarda tal i com marca la CSPC del 2003.

En aquesta hipòtesi hi ha una idea que sovint no sempre s'ha analitzat amb deteniment, atès que és una qüestió social i per tant es pot canviar o ser d'altra manera. De vegades la idea del turista està dominada per la imatge d'algú superficial i ingenu que busca entreteniment, persones banals, sorolloses, ingènues i, el pitjor de tot, incultes (Graburn i Barthel-Bouchier, 2001). Aquesta afirmació és certa i falsa a la vegada, perquè, és cert que l'activitat turística ha mercantilitzat, banalitzat, ha deformat i ha contaminat i si es vol, degradat tradicions, costums, experiències, però també els ha donat un valor humà i una importància que abans tal vegada no tenien.

L'exemple més clar al nostre país sens dubte és la cuina, la gastronomia, i no per la bombolla actual, sinó per aquella primera època del turisme del sol i platja dels anys 60, on es van fer les primeres modificacions d'un plat tant genuí i tradicional com és la paella, o l'arròs sec. Front a aquests canvis, no sempre es va mostrar una resistència a eixa pressió externa, segons la comarca o zona del País Valencià, a més a més, va ser quasi dos dècades més tard quan es va començar a parlar de cuina tradicional front a cuina turística.

Des de la UNESCO sovint s'ha senyalat al turisme, com un element extern que podia alterar *“la puresa”* del patrimoni immaterial, de manera irreversible, a través, de la mercantilització, és a dir, convertint els elements patrimonials en un espectacle o en un producte de consum (Ashworth, 2009). És clar que aquesta visió és una manera de

prevenir i evitar el que ha passat en zones turístiques, on s'ha atemptat contra la dignitat de la població indígena perquè ha acabat convertint-se en un producte o objecte més del paquet turístic com si foren simplement un espectacle als ulls dels visitants, esborrant la seua identitat i forma de vida. Aquest model de turisme és una estratègia que s'ha imposat en els grans circuits turístics fins al punt de modificar o alterar tradicions, però, malgrat aquesta realitat, també és cert que amb freqüència, es cosifica la figura del turista se li amputa determinats atributs, convertint-lo en una espècie de robot consumidor agressiu i sense sentiments ni sensibilitat que no s'interessa pels problemes de l'entorn o pel sentit de les experiències i es queda en la superfície essencialista.

Per tant, aquest seria l'extrem negatiu, front a un altre model positiu que parteix de la base que ser turista no és seguir un dogma, sinó gaudir d'una vivència amb sentit que busca la realització motivada per la curiositat i on es possible, crear un espai de coneixement, interacció i creixement personal que beneficie a ambdues parts, visitants i visitats. En l'extrem més positiu, hi ha tot un ventall de perfils de turista, on hi trobem gent cooperant, solidaria o fins i tot que s'implica en processos de resistència coma han sigut els casos de les diferents viatges organitzats a Palestina, el Sahara o Chiapas modalitats de turisme solidari.

Per això, cal preguntar-se, on comença el cooperant i on acaba el turista?, perquè el cooperant en principi va ajudar, però, també coneixerà una cultura, d'una forma o d'altra consumirà allí en el propi lloc i tastarà menjars i gaudirà de tradicions sense voler serà un espectador extern. També pot passar a la inversa algú pot arribar a un país, a través, d'una agència de viatges, i malgrat estar tot planificat, la trobada amb la vida real de la població, el xoc amb eixa realitat com sabem sovint és inevitable, qüestió que per molt superficial que siga la persona sempre deixarà una petjada en la vivència del visitant, i qui sap si al final del seu viatge, no el farà canviar la seua percepció del lloc enduint-se una percepció no tant exòtica i més real.

Llavors, el discurs del DAP, com ha analitzat Smith (2014), defineix turisme com una amenaça per a la sostenibilitat i autenticitat del patrimoni intangible, que cal resoldre. De fet, aquesta concepció dóna per suposat que els turistes van a alterar el patrimoni, per tant han de ser administrats per a que no el modifiquen. Açò implica una concepció de les interaccions o comunicació entre els turistes i els autòctons,

lineal, sense intercanvi d'informació, on no hi hauria *feedback* entre els diferents actors descartant la possibilitat d'interessos compartits o d'un escenari d'aprenentatge mutu. Per contra la realitat patrimonial no és fonamenta solament en l'existència d'uns agents que mantenen o reproduïxen una tradició per al turista, el visitant no passa pel patrimoni immaterial sinó que intervé en eixe nou esdeveniment o fenomen del patrimoni immaterial de manera molt activa tant en la vessant cultural de l'acció, és a dir, amb la capacitat de creació o d'observació de valors, expressió de sentiments, de valoracions i compromisos, com en l'acció purament comercial de fer una transacció econòmica com a consumidor.

Així doncs, el concepte de patrimoni immaterial obre vies noves i interessants per avaluar com els turistes i altres visitants interactuen i es comprometen amb el patrimoni cultural. Malgrat aquesta possibilitat de gestionar aquesta interacció d'una altra manera, la concepció que el DAP té del visitant com a agent que altera el patrimoni i el contamina impedeix, explorar altres camins més sinèrgics en la construcció social del patrimoni immaterial.

Després de 10 anys d'aplicació de la CSPI, s'han fet diverses avaluacions del impacte de la Convenció, en termes no només dels èxits en la salvaguarda del patrimoni immaterial, sinó en com s'ha dut a terme aquest procés, posant de manifest també les limitacions a l'hora d'aplicar els seus continguts conceptuals i normatius. És a dir, els diferents experts i científics han començat a mesurar, per una banda el grau d'acompliment dels objectius diguem-ne de salvaguarda. I per l'altra, els nivells de realitat assolits en el desplegament de determinades metodologies de treball. necessari fer referència al concepte de comunitat emprat per Nisbet:

La paraula (comunitat) tal com la trobem en els pensadors de les dos últimes centúries, abraça totes les formes de relació caracteritzades per una alt grau d'identitat personal, profunditat emocional, compromís moral, cohesió social i continuïtat en el temps (...). La comunitat és una fusió de sentiments i pensament, de tradició i compromís, de pertinença i volició. Se la pot trobar a la localitat, la religió, la nació, la rassa, la ocupació o en qualsevol altra causa col·lectiva o bé tenir-ne expressió simbòlica en elles. El seu arquetip, tant des del punt de vista històric com simbòlic, és la família, i en quasi tots els tipus de comunitat genuïna la

nomenclatura de la família ocupa un lloc permanent (1977:72-72 en Martínez, 2004:348).

En aquesta definició, tal i com ha assenyalat Martínez (2004), als seus treballs sobre els rituals identificadors i performatius, hi trobem tres elements clau que caracteritzen allò que ell entén per *comunitat rural tradicional* o *comunitat local* : a) *la cohesió social (dependència)*, b) *la consciència d'identitat (pertinença)* i c) *força de la tradició*. L'autor basc tracta de sintetitzar aquests tres conceptes, desenvolupats per la tradició sociològica, en tres idees fonamentals.

D'una banda, en relació al primer aspecte, se'ns parla de la *cohesió social* analitzada per Durkheim que suposa la incorporació de l'individu dins d'una societat entesa, en aquest cas, com a comunitat o societat local d'un poble d'un municipi, la qual es caracteritza per constituir una entitat moral. Per entitat moral ens referim a una autoritat reconeguda, permanent en el temps i de caràcter multifuncional que posseeix als individus i els exigeix un compromís moral en la defensa dels valors col·lectius. Aquest "formar part de" implica una dependència entre els seu membres on es penalitza, tant l'individualisme com el desviament de la missió col·lectiva. Cal esmentar que fora de la comunitat trobarem allò estrany, allò diferent i és per això que en molts rituals es diferenciarà de manera clara entre allò que es depèn i allò exogen a la comunitat. El cas del ritual dels Pelegrins de les Useres és, en aquest sentit, un cas paradigmàtic relatiu a la definició d'aquestes fronteres socials, segons com posarem de manifest més tard en l'anàlisi empírica del ritual.

Endinsant-nos en el segon aspecte, *la consciència d'identitat (pertinença)*, podem afirmar que aquest sòcio-centrisme farà que s'active un tret central en la consciència col·lectiva, el de la idea de pertinença al "nosaltres" front al "altres" (Martínez, 2004:349). L'alteritat es marca en dimensió del reconeixement d'allò propi, els trets dels quals es magnifiquen per a diferenciar-ho d'allò estrany. La identitat compartida. Viscuda i actualitzada en rituals, refranys i mites, marca les barreres de la pertinença i dels mites de la dependència.

En aquest sentit, intentarem donar compte, al llarg del nostre treball empíric, de com el ritual celebrat a les Useres l'últim cap de setmana d'abril des de temps immemorables, implica un temps i un espai socials on s'actualitza la identitat userana

estrictament vinculada al pelegrinatge a Penyagolosa. I per conseqüent, també és configurar com a instrument de renovació d'aquests sentiments de pertinença.

Altres autors com Porier (1996) han destacat tres grans estructures d'acollida de l'ésser individual dins de les societats tradicionals. Aquestes funcionen com a tallers d'aprenentatge i de socialització: el grup de condescendència (la família, el llinatge, el parentesc) el grup de co-residència (el poble, o per als nòmades el campament) i el grup de co-trascendència. La sacralitat que engloba formes diverses: la religió, la màgia, l'endevinalla, el totemisme, i d'una manera més general allò simbòlic. (Poirier,1996:3). Una d'aquestes estructures, sens dubte, fonamental a la comunitat userana, on es pot expressar el vincle mantingut amb el poble i a la vegada es pot mostrar la seua pertinença, és el ritual dels Pelegrins.

Però l'autor francès va més enllà i llança una primera hipòtesi sobre el per què del reviscolament d'aquestes estructures pròpies en societats tradicionals (família-poble-religiositat/festa popular) en la nostra societat actual i per conseqüent, de la dimensió cultural de l'ésser humà. Aquest dèficit o mancança d'identitat a la societat contemporània ha provocat contradiccions i desequilibris a causa que l'ésser humà necessita posseir i assumir una identitat, és a dir, una lògica interior (nascuda del grup però interioritzada) que li atorgue una dignitat i que li done un sentit a la seua pròpia existència. Front a l'ésser desemparat sense ascendents de Bodillard, que viu en una societat d'incest i no d'ancestres, allunyat de la seua llar i desheretat de les seues certes, s'ha abocat a l'última font que li queda: les seues arrels culturals situades d'una manera àmplia i difosa més enllà de la família, el poble i la religió: ens trobem davant de l'emergència de la *identitat cultural* i de la *màtria* (Porier, 1996:5-6 citat en Martínez 2004:349).

Seguint amb el curs de pensament de Cruces (1997), les societats de la modernitat no estarien mancades de tradició sinó que, aquestes han acotat un espai de legitimitat limitat per a les diverses formes de la pròpia. I és on autors com Ariño (1999), seguint en la mateixa línia argumental, han posat l'accent en la manera com l'estatus de la tradició s'ha vist radicalment alterat. Malgrat tot, i sota diverses formes, la defensa d'aquesta tradició s'ha convertit en una pràctica freqüent de manera ascendent.

Amb tot açò venim a expressar que, front a una societat que sovint aboca l'individu a una pèrdua de sentit i de significat en la seua vida i a una absència de pau interior fruit de l'individualisme i de l'instrumentalitat ferotge, que no reconeix els llaços; els lligams que ens vinculen no deixen de fer-nos iguals. Com ha posat de manifest Martínez (2004) apareix un espai caracteritzat per una escletxa on ens retrobem amb "la comunitat" i amb tot allò que es troba associat a ella: el sentiment de seguretat, d'eternitat, d'espiritualitat, d'igualtat, de no canvi i de no elecció (en el sentit de fer les coses tal i com s'han fet sempre referint-nos a com ho feien els nostres avantpassats), és a dir, del saber i de les pràctiques ancestrals.

Aquest procés social de tornada als orígens, o *la comunitas*, destacat per altres autors com Bell, Lasch, Blom o el mateix Bauman, és el factor que ha provocat, en major mesura i més enllà de les creences religioses de cadascú-sense obviar la seua ideologia o residència habitual, classe social-; l'augment de la participació a les festes populars dels pobles i específicament als rituals penitencials com el de les Useres de persones que no porten necessàriament una estil de vida tradicional o rural. Contràriament, resideixen en espais urbans i duen una vida seguint el cànons de la societat de consum. Nogensmenys, arribat el moment de participar en les activitats, ja siguen profanes o de caire religiós de la festa del poble, aquestes persones es convertiran i seran engolides per la tradició, tot deixant de banda la seua identitat individual (treballador/consumidor/ciudadà) del món extern per a abraçar-se a l'espai local i passar a ser un *fill més del poble*, "el fill de la tia/oncle", "l'home de" on la persona que participa passa a conivir i actuar segons les regles de *la comunitat* organitzades i gestionades pels seus membres en base als pilars de la tradició.

Però, com es passa d'un extrem a un altre? Podem respondre aquesta pregunta postulant que gràcies a la seua participació activa en alguns dels rituals comuns que han sigut desenvolupats durant el transcurs de les festes populars, activitats de caràcter lúdic o profà com "el dia de les paelles" o activitats en el marc de la religiositat popular com són les processons, les ofrenes, les romeries o, com ara, la rogativa dels pelegrins de les Useres, diferenciada clarament de les altres per ser una marxa eminentment penitencial caracteritzada per la seua complexitat i simbologia internes.

Seguint amb aquest primer apropament a la vessant identificadora o cultural del nostre objecte d'investigació, cal que accentuem un tercer element constitutiu

d'eixe context de *comunitats*. Ens referim, si fa no fa, a *la profunditat en el temps, ço és, la força i la permanència de la tradició front al pas del temps* (Martínez, 2004:350). Element essencial en el manteniment i en el sosteniment al llarg de tota la història dels rituals i de les festes populars. És per açò que Conerton ens anunciarà que tota comunitat és una comunitat de memòria, és a dir, una celebració de la recurrència que constitueix el fruit d'una interacció duradora en el temps i en l'espai. Aquest citat fet que va a donar lloc a l'aparició de valors i de cosmovisions compartides. Per tant, en aquest *camp* Bourdieu (1994) específic d'interaccions dominarà tot allò que nosaltres hem definit com *l'habitus de la tradició o dels pelegrins*. En resum, ens trobem davant d'una forma de legitimació, anomenada per Weber, *tradicional* que es diferencia de la *carismàtica o racional*. Aquesta pràctica social tendeix a constituir-se com un eix normatiu del comportament i dins del model de pauta cognitiva/interpretativa de la vida col·lectiva on allò que opera és més la voluntat orgànica de Tönnies, que no la racional o carismàtica com a forma de legitimació social.

Prenent aquesta perspectiva de base, la nostra temptativa pretén donar compte d'allò que hem anomenat *habitus de la tradició o dels pelegrins*. Amb aquesta perífrasi ens referim a eixa forma ancestral de sentir, d'apreciar, de percebre, de practicar i de reproduir el pelegrinatge on la lògica que opera no és una altra que la de la tradició ben allunyada, en termes simbòlics, d'altres com la que opera en el mercat o en la societat de consum o, fins i tot, en l'espectacle.

Autors com Agudo, han aprofundit molt en l'estudi d'aquestes formes de viure i de sentir els rituals festius cerimonials, tant dels qui hi participen de forma activa, com els qui solament en són espectadors en un territori com Andalusia, molt prolífic en pràctiques de religiositat popular. Agudo, com podem apreciar en diverses investigacions¹⁸, ha centrat la seua mirada etnogràfica en eixa continuïtat, quasi inalterada de la tradició, mitjançant un treball empíric on ha tractat de diferenciar quanta part de "vertader" hi ha en eixe sentir i en eixa imatge sentida de continuïtat intergeneracional o experiència autobiogràfica inalterada i quanta part de "*falsedat*" trobem quan els actors implicats manifesten discursos com: "*açò sempre ha sigut així*", "*sempre s'ha fet així*", "*ho recorde des de sempre així*", "*això ens ho conten els nostres*

¹⁸ Destaquem Agudo 1998,1999 i 2004.

avis”, etc. Aquesta manera de sentir-ne el ritual com a quelcom impermeable, referit al pas del temps o al canvi social, manifestada en els discursos sobre el sentiment que desperta la pràctica del ritual és el que ell ha anomenat *veritat-falsa* (Agudo, 2009:51).

L'autor afirma que hi ha tres elements en les afirmacions esmentades dels informants que resulten les constituents d'eixa “*veritat*”. En primer lloc, destaquem allò que ell anomena: *la capacitat d'evocació* “*les quals ens transmeten els rituals, remetent-nos a uns sentiments (per a qui participen) i imatges (per a qui els observa) de atemporalitat, que es recreen i activen cíclicament en el moment en que es participa d'ells, o que fins i tot es rememoren com marcadors dels temps culturals d'espera i accions socials col·lectives* (Agudo, 2009:52).

En segon lloc, ens centrem en allò àmpliament estudiat per la tradició sociològica Durkheim i antropològica (Lévi-Strauss i Turner) que és: “*el valor d'ús dels rituals com a fets socials totals en els processos per a la reafirmació del sentiment de comunitat simbòlica que aglutina a la col·lectivitat que els practica o identifica com a propis. En el seu desenvolupament, les individualitats personals es dilueixen temporalment en l'acte col·lectiu que representa l'acció ritual* (Agudo, 2009:52)”. Així, doncs, la participació en els propis rituals, suposa la reafirmació simbòlica (visualitzable davant del conjunt de la comunitat) de la pertinença a dita comunitat, encara que la resta de l'any, pels motius que fóra (emigració, treball, estudis, etc.) no es residisca en la localitat. Aquest element característic no només és una qualitat exclusiva dels rituals de religiositat popular d'Andalusia, sinó que també es pot extrapolar, com més endavant exposarem, a la resta d'esdeveniments actuals de caràcter religiós popular que poblen qualsevol indret del territori de l'Estat espanyol com és, sens dubte, el Pelegrinatge de les Useres.

En tercer lloc, “el sentiment de continuïtat”. Els rituals, i en general tots els actes festiu-cerimonials, existien abans que nosaltres i seguiran existint quan nosaltres ja no hi serem. Però abans que res, la manera com participem així com, les percepcions personals amb les quals les associem, vindran marcades per sentiments associats a la manera com aprenguérem a viure'ls i a les relacions intergeneracionals mitjançant les quals ens foren transmeses de iaïos-pares-fills, inclosiu a la nostra biografia personal, a mode de ritus de pas que han anat marcant el nostre cicle vital. A tall de cloenda, els rituals populars són *marcadors del pas d'una etapa a una altra*, especialment pel que

fa de l'adolescència a l'edat adulta. Eixir a la cordà de Paterna, o de qualsevol poble del País Valencià, és tot un esdeveniment central i transcendental quan s'aplega a la joventut. Muntar-se la "barraca" o "Penya" per a gaudir de les festes patronals amb els amics en la pre-adolescència i joventut per sempre als pobles de la Marina Baixa/Alta, la Vall d'Albaida, L'Alcoià o fer-se comparsa de moros i cristians, etc.

Fins ací, els autors Agudo i Martínez han posat sobre la taula tots aquells aspectes inherents a la pròpia estructura dels fets festius-cerimonials religiosos de caire popular en ells mateixos, de les seues funcions i del paper que han jugat i segueixen desenvolupant a dies de hui. Amb açò pretén incidir en les *veritats sentides*, esmentades abans, les quals es tradueixen en comportaments passionals rutinaris en la configuració de qualsevol cultura comunitària.

Cenyint-nos a tot allò esmentant anteriorment, analitzarem a continuació l'afirmació " açò sempre ha sigut així" la qual avancem d'antuvi que no és certa, o si escau, no és tan vertadera, ja que, no té en compte les transformacions que s'han produït en la celebració del ritual com a conseqüència de la pressió dels canvis socials que es van produint al llarg dels temps. La resposta s'ha de buscar mitjançant una observació acurada i "descontaminada" d'emocions gràcies a la qual podrem mirar més enllà dels discursos, de les percepcions i dels sentiments dels actors implicats i ens sentirem amb objectivitat plena per a contrastar aquests amb la realitat d'allò que passa realment seguint la trajectòria d'una o de dues generacions en un mateix ritual. Quan fem açò, tal i com afirma Agudo, fonamentant-nos en els seus treballs de camp, ens n'adonem, amb gran rapidesa, de la contínua transformació de les manifestacions culturals. Aquest autor, de manera clara i concisa, afirma el següent:

(...) el canvi, la transformació continuada és inherent a la seua pròpia condició de rituals tradicionals. Al contrari dels que molts pensen (i és comú a la concepció popular del significat i funció d'aquest terme), la tradició que no s'adapta desapareix, i amb ella el referent cultural al que se li aplica, perd el pròpia adjectiu de tradició/tradicional amb el que se li valorava. Tant sols si estan vius, si es reproduïxen cíclicament, els rituals festius-cerimonials segueixen sent tradició (Agudo, 2009:54).

Amb aquest quasi axioma, l'autor no nega en absolut l'existència de la tradició o, expressat d'una altra manera, que els rituals i les cerimònies actuals no siguem

tradicionals. Solament posa esment en què aquesta propietat, o qualitat, s'ha transformat i ha anat canviant el seus significats i sentits evolucionant en uns altres més actuals. Per aquesta raó, a mesura que un ritual és construït en un context històric, precís i amb uns costums socioculturals, unes pràctiques socials, valors, déus, diferents adquirirà un sentit i significat diferents. Es tractarà, doncs, d'una tradició, però ja no serà igual, idèntica, és a dir, la mateixa, perquè haurà perdut part o gran part de la funció social que exercia en la societat passada amb independència del grau, major o menor, de variació que hagen sofert els significants, elements culturals o formes d'execució com venen a ser els calendaris, els espais de celebració, la indumentària, la música, etc.

Diferent és l'operació mental recorreguda, la qual solem processar tots, sense obviar al propi Agudo i que ell mateix reconeix, utilitzant la primera persona del plural, quan, com a resultat d'especulacions i d'imatges projectades cap al passat difícils o impossibles de demostrar, associem la continuïtat o la puresa actual d'eixos elements culturals, adés esmentats, amb la conservació d'un passat que pensem (més aviat, ens imaginem) ha perdurat fins al present.

Aquesta percepció atemporal de la realitat que apareix, tant en el discurs dels qui duen a terme el ritual (autòctons), com dels qui el contemplen (espectadors autòctons o visitants) es deu a la fidelitat, al fervor, a la sensibilitat i a la passió amb la qual els conservadors o els practicants actuals dels rituals i de les festes populars els desenvolupen, any rere any, imitant de manera humil i obedient la forma de ser i de fer dels seus avantpassats.

Són aquestes maneres de procedir ancestrals, de sentir-ne, de percebre, de manifestar-ne, així com, tots aquells elements materials etnològics (vestimenta, aparells, dietes/menjar específic dels rituals, música, ferramentes, etc.) tan ben conservats o reproduïts de forma fidedigna, els quals atorguen eixa autenticitat als rituals i a les festes populars, conformant un vast i ric patrimoni immaterial o intangible.

Per tot açò, que anem esmentant, és de vital importància realitzar una aproximació diacrònica a més, des de la sociologia i des de l'antropologia del canvi social. Amb açò allò que pretenem dilucidar és el fet que si volem fer un diagnòstic integral d'aquest patrimoni viu, caldrà ubicar millor el sentit que pot cobrar una

celebració de religiositat popular com és el cas Pelegrinatge de les Useres, situat aquest en contextos socio-històrics diferents i així, entendre com s'ha arribat a construir, a conservar i a protegir una generació rere una altra, fins al punt d'assolir la fórmula actual per tal de desenvolupar-lo.

És per tant que al llarg del nostre treball, durem a terme, a sobres, una mirada històrica que ens ajude a descobrir aquest *tesor humà viu*¹⁹, protegit, guardat i transmès de pares a fills en les poblacions locals des de fa segles per a ser revelat als "altres" en dates tant assenyalades. Pensem que aquesta diversitat de mirades, sistematitzada i organitzada, és el camí científic adient per a la gestió d'un Desenvolupament local que aspire a conservar, a protegir i a gestionar, de manera sostenible, el seu patrimoni municipal.

Cap a la segona meitat del segle XIX, comença a Europa una ofensiva civilitzadora en contra de les festes, sobretot d'aquelles simbòlicament més subversives i caòtiques, com és el cas de les carnestoltes. Els antecedents culturals de la Il·lustració i dels estaments de la burgesia i de l'Església s'uneixen en aquest atac en contra de la festa popular, temorosos pel desordre que practicava el poble pla. Aquest procés racionalitzat que va de la mà del fenomen de la modernitat es veurà accentuat al llarg del segle XX, produint un efecte desintegrador de les festes i de la cultura popular en general.

A l'Estat Espanyol serà durant les dècades dels cinquanta i dels seixanta quan aquest procés es desplegarà amb tota el seu artifici, iniciant-se una transformació econòmica, cultural i social. S'evoluciona, en menys de dues dècades, d'una societat camperola, amb un elevat grau d'autosuficiència, cap a una societat urbà-industrial i de consum. És en aquest context de canvi on el procés desintegrador de les festes tradicionals, o populars, es veurà agreujat durant les dècades dels seixanta i fins i tot, dels setanta a causa de les fortes emigracions esdevingudes des de la perifèria rural cap als nuclis industrialitzats. Una de les conseqüències més compungides d'aquesta fase intensiva d'industrialització a l'Estat Espanyol fou l'èxode rural cap a les àrees urbanes desencadenant com a conseqüència una aculturació que va sotmetre els

¹⁹ Així és com civilitzacions orientals com la japonesa o la coreana fan referència al seu patrimoni immaterial, des dels anys 50, molt abans com veurem en el següent apartat que la UNESCO aprovara l'any 2003 la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial.

immigrants rurals durant aquests anys en el seu esdevenir quotidià a la ciutat. Aquest fenomen demogràfic ocasionarà fortes implicacions per al desenvolupament integral de les celebracions populars arreu del medi rural mediterrani. El cas de les Useres, Catí o altres pobles situats més a l'interior, són un paradigma ben clar de les nostres explicacions. Són municipis que progressivament, des de les dècades esmentades, veuran reduïda la seua població en un grau considerable d'habitants a causa del ja assenyalat 'èxode rural.

Aleshores, allò que avui considerem com un patrimoni immaterial, i per consegüent, digne de protegir i de conservar; fou considerat en un passat com un símbol antitètic de la modernitat, tot impregnant allò que venia del camp amb connotacions retrògrades i de menyspreu que, fins i tot, provocaven en els paisans exiliats sentiments d'autoodi cap als seus propis orígens. El cine dels anys seixanta i dels setanta escenifica i fonamenta aquest xoc cultural. A tall d' exemple paradigmàtic trobem obres com "Hay que educar a papá", 1970, de Lazaga, on s'il·lustra molt bé la violència simbòlica exercida al voltant de la figura dels "paletos" com un arquetipus en el qual es condensa tota una visió negativa del medi rural feta des d'una *habitus* (Bourdieu, 1994) del desenrotllament i consumista que començava a penetrar en les classes mitjanes-altes, tant als nuclis urbans com als pobles.

Finalment, cal remarcar el paper que juga en eixa guerra simbòlica, contra el medi rural, l'emergència del fenomen de consum de masses com a model de societat. És interessant, arribats a aquest punt, fer una parada en l'anàlisi que fa ací l'autor Luis Enrique Alonso sobre l'emergència del model de consum de masses durant els anys 60 a l'estat Espanyol. Aquest l'autor afirma que la modernització, sota la vestimenta enlluernant "d'allò innovador", és imposada de manera frontal contra aquells valors anomenats "de tota la vida" i en especial, contra els costums populars-tradicionals del nostre país. Afirma que aplega a descompassar les velles cultures, deixant a la immensa majoria de la societat sense un arrelam. Per a Alonso (2003) el seu anàlisi de la formació de la societat de consum espanyola, el consumidor espanyol acaba optant pel consum en una eterna fugida que li faça oblidar la petjada buida de les seues arrels, de la seua identitat "perduda", o, al menys, "trastornada" des de d'alt, i en ruptura amb les seues velles identitats. És durant aquests anys quan podem afirmar que es va dur a terme un brutal esforç de resistència al canvi perquè, com s'ha posat

de manifest, jugava tot a la contra. No devem oblidar que es va tractar d'una tasca molt encomiable portada de la mà d'agents autòctons, els quals podem arribar a classificar com a integristes, si no fóra per les connotacions contemporànies que té la paraula. Com a conseqüència, els podem conceptualitzar simplement com uns conservacionistes del patrimoni. Cal dir, aprofitant l'altaveu acadèmic que tinc al meu abast, que sovint no s'ha reconegut encara en general per la societat valenciana aquesta tasca o, com diria Raimon, aquesta *lluïta sorda, constant i soterrada* afegim nosaltres.

És a dir, individus/es, grups més o menys organitzats imbuïts de *la tradició*: els anomenats en llenguatge comú: cabuts *tancats de mollera/paletos del poble que creien, creuen i creuran en eixes coses tant primitives com sagrades tant llunyanes exòtiques per a uns, com properes per a altres*). A tall de sumari hem de recalcar que són aquests qui en eixos anys de dura vida al medi rural valencià, baixa autoestima col·lectiva/autoodi com a poble i emigració a *la ciutat*, no només a les Useres o Catí, la Vallibona, Olocau, Xelva, Canals, Algemesí, etc.) o qualsevol altre poble del País Valencià, conservaran la festa de religiositat popular local/comarcal i la faran perdurar, fins als nostres dies.

Llavors, en un context de revolució industrial valenciana o de forta industrialització, de modernització i de desenvolupament de nuclis costers del PV, ens trobem en què, en eixos indrets on el desenvolupament del capitalisme i de la societat de consum no va arribar, o ho va fer amb comptagotes, alguns rituals resultaren salvats de la desaparició i sobrevisqueren a la modernitat per a convertir-se a hores d'ara en allò que hem anomenat *reviscolament o revivals*.

Amb l'arribada del Maig del 68 i els nous moviments socials de caràcter ecopacifista, es produirà una crítica a la modernitat i al progrés il·limitat fonamentat en el creixement econòmic. Aquest fenomen, tal i com analitza Jeremy Boissevain, va portar, al mateix temps, una revalorització dels tradicionals, i sovint rurals, estils de vida, sense oblidar-nos-en dels rituals associats amb ells (Boissevain:1999:59). Amb açò ens referim a què la preocupació per la qualitat de vida renova un interès pel medi rural com un espai natural de vida saludable, en contacte permanent amb la natura i amb allò tradicional, en contraposició amb allò industrial o manufacturat. De fet, assistir a un pelegrinatge com el de les Useres, on podem trobar salut, espiritualitat i

solidaritat; pot constituir una manera més de contrarestar els efectes de la creixent alienació de la nostra *societat macdonalitzada* de Ritzer (1999) i sovint, per a acabar-ho de solucionar, com diria Bauman, *sense fonaments sòlids*. A pesar de la certesa en què cronològicament aquests moviments de revalorització d'allò tradicional no han afectat cronològicament al nostre objecte d'estudi, de fet, durant la dècada dels noranta, i especialment en la darrera dècada; sí que s'ha registrat un augment de la participació i de la valoració social del el pelegrinatge, degut a la *seua puresa tradicional* com més tard exposarem.

Així, doncs, som testimonis del repte, força engrescador, que suposa conservar aquest patrimoni immaterial submergits en plena Globalització com ens trobem. Aquest repte suposa una gran complexitat tècnica que ens obliga a anar més lluny, tal i com anuncia Lluís Llach buscant *Itaca*, i aturar-nos a reflexionar sobre el compromís amb la protecció del nostre patrimoni intangible arreu del territori valencià en el qual ens detindrem més profundament en el següent apartat.

Tractarem de donar compte del paper que hi pot jugar en el Desenvolupament local la cultura acompanyada de les seues manifestacions, tant tangibles, com intangibles. En aquest cas la pregunta obligada, des d'un paradigma de la promoció local, que deuríem formular-nos és la que segueix: de quina manera podem aprofitar aquest patrimoni immaterial, submergit en un procés de desenvolupament, sense alterar-lo ni danyar-lo. Aquesta oració forma part d'alguns dels interrogants als quals tractarem de donar resposta, a priori, no podent ser d'una altra manera en aquesta primera fase conceptual, per a posteriorment, baixar a la praxis en la fase del treball on expliquem la nostra anàlisi fruit nascuda a partir de la nostra observació i posterior recollida de dades.

Ens preguntem si és possible utilitzar els sentiments, la identitat, així com, els valors en l'àmbit de les festes populars; com a recurs o motor de millora del benestar de la població perquè cada vegada més s'estan convertint en un reclam d'atracció turística. Aquests trets que li atribueixen eixa puresa, eixa màgia, els quals ens transporta a altres temps, deixant-nos meravellats, impliquen, sens dubte, en termes d'anàlisi DAFO, una fortalesa territorial que no ha passat desapercebuda en l'àmbit de la promoció ni de la gestió del patrimoni immaterial com a factor endogen de desenvolupament rural. Tanmateix, desitgem conèixer fins a quin punt és compatible

o, dit en termes de Desenvolupament a Escala Humana (Max-Neef *et al.*, 1994), si es pot trobar una sinèrgia entre eixes ancestrals identificadors que satisfà eixa necessitat de reforç dels lligams comunitaris, de connexió amb els avantpassats o l'espiritualitat perduda enmig d'un context social de postmodernitat o modernitat avançada. Un altre fet sobre el qual volem adquirir coneixement versa sobre la necessitat d'una promoció cultural estratègica que pugui contribuir a la conservació i a l'estima del patrimoni, més enllà de les fronteres locals, així com a la necessitat d'un desenvolupament econòmic o turístic que pugui contribuir al benestar de la població autòctona.

1.1.1.4 El patrimoni immaterial local: Conservació, gestió i dinamització

Primerament i abans d'endinsar-nos en l'àmbit de la protecció, ço és, de la intervenció pública, privada o civil sobre patrimoni cultural intangible; haurem de clarificar tot allò referent al patrimoni immaterial. Per a arribar a una definició integradora i operativa que ens permeta aplicar-la al nostre cas d'estudi ens recolzarem, d'una banda, en els diversos acords i els diferents documents generats pels principals organismes intergovernamentals, com és el cas de la UNESCO.

Així doncs, Tot açò ens facilitarà una perspectiva global o genèrica sobre allò que s'entén per patrimoni immaterial. D'una altra banda, buscarem vessants més pròximes al nostre cas d'estudi i en definitiva, més específiques. A part, analitzarem en segon lloc la definició que es proporciona sobre patrimoni immaterial, des de la geografia del territori, on el patrimoni, no és només un espai físic de conservació de la història, ni tant sols un camp de reproducció de la identitat, sinó que passa a ser també, un factor crucial com a recurs potencial de Desenvolupament local.

Per a Rubio (2010), el valor múltiple del patrimoni en el context actual, caracteritzat pels canvis en els hàbits de consum, d'oci i d'entreteniment, ha anat derivant en els últims vint anys en element de comunicació i identitat, de qualitat de vida i en factor de desenvolupament. La seua vàlua, llavors, es considera múltiple, perquè, serveix de reforç identificador per a una comunitat, cohesionant als seus habitants mitjançant la memòria col·lectiva que els aporta i des de la consciència que pertanyen a un territori que reconeixen com a propi. És també un instrument formatiu per a les generacions més joves. Desperta la cognició social sobre la importància de la seua protecció i conservació. S'utilitza com a matèria prima per al desenvolupament

cultural que va més enllà d'allò purament lúdic i consumista. Interessa per la seua capacitat per a influir en la qualitat de vida. I val com a recurs d'aprofitament econòmic, perquè facilita la funció turística del territori i el desenvolupament d'una complexa indústria cultural en la que participen des de biblioteques a mitjans de comunicació i associacions fins a escoles i grups d'acció local.

En aquest mosaic de mirades sobre el patrimoni immaterial no podem obviar l'apropament sistemàtic al patrimoni immaterial realitzat durant els últims anys per l'àmbit de la gestió mediambiental, establint un pont entre la natura i l'ésser humà i per consegüent, entre aspectes biològics i socio-culturals, opció necessària per a una gestió inclusiva dels espais, anomenats naturals però que, al cap i a la fi, són en gran part agro-naturals o antroponaturals.

Una vegada delimitat açò, el tercer apartat el dedicarem endinsar-nos en aquesta visió integradora que contempla al patrimoni immaterial com un element més dels espais naturals, exponent dels valors culturals i espirituals d'eixos espais mediambientals que també cal protegir. És el cas, sense anar més lluny, del nostre objecte d'estudi en referència a tot el patrimoni agro-natural que abraça el recorregut que realitzen els pelegrins, per la qual cosa, el 13 d'abril del 2007, va ser declarat Monument Natural de la mà de la Conselleria de Territori i Habitatge.

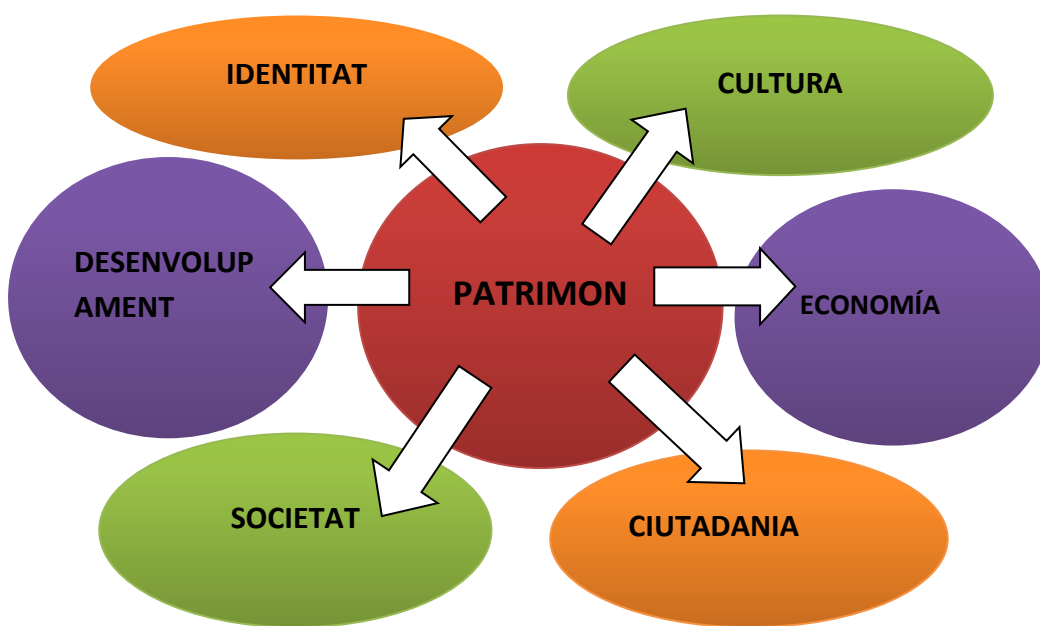
En aquesta línia de treball, trobem organismes de protecció i de conservació del medi ambient, com la Comissió Mundial d'Àrees protegides, la qual ha creat un grup de treball especialitzat en l'estudi dels "Valors culturals i espirituals de les Àrees Protegides". A l'Estat espanyol aquesta línia de treball s'ha concretat mitjançant la Federació Europarcs en la creació d'una metodologia exhaustiva i acurada per a la identificació, la gestió, la promoció i la conservació d'aquests elements immaterials, espirituals i culturals amb la finalitat d'incorporar-los com un eix més d'actuació, igualant la seua importància a aquells aspectes estrictament naturals en la gestió diària de les àrees protegides.

1.1.1.5 Patrimoni territorial

Ha sigut des de la *geografia del territori* on s'ha assenyalat amb molt d'encert la multifuncionalitat del patrimoni en general, ja esmentada, destacant el seu revifament en un context de capitalisme de consum. Tanmateix, allò que ens interessa destacar

ara és, ni més ni menys, com aquest procés o ampliació del seus valors s'ha anat duent a terme tenint en compte el marc territorial del qual forma part i a qui no li pot resultar aliè. Així doncs, aquest procés de patrimonialització implica que dits elements són del territori i aquest, amb el patrimoni material i immaterial, ha esdevingut en el contingut d'eixos processos de patrimonialització. El patrimoni, per tant, és territorial i conforma un capital diversificat que serveix per a la revalorització del territori sense deixar de banda altres apartats possibles d'interacció (Castells, 2001) :

DIAGRAMA: MUFUNCIONALITAT DEL PATRIMONI (Figura 18).



- Patrimoni i identitat: patrimoni com a generador d'imatge i d'identitat territorial.
- Patrimoni i societat: el patrimoni al servei de la majoria de la qualitat de vida de la població
- Patrimoni i economia: les inversions orientades a generar beneficis econòmics.

Sense ànim de modificar l'esquema de Rubio, proposem i afegim els següents elements: desenvolupament, cultura i ciutadania. *Desenvolupament* perquè és aquest qui va més enllà del creixement econòmic, tal i com ja estem contemplant vigentment a Brasil. *Cultura* perquè és la base de la identitat. *Ciutadania* per ser o poder ser un motor de dinamització a la societat.

Aquesta interpretació del patrimoni supera la visió de l'herència com alguna cosa ja morta o vinent passat i evoluciona cap a la gestió i la dinamització social del patrimoni territorial. Aquesta qüestió facilita una visió global de la realitat natural, social i econòmica i de l'evolució de la identitat del territori, incloent a la població que hi habita en ell (Duch, 1995 citat en Rubio, 2010: 112).

En aquest sentit, recau sobre els grups humans, considerats com actors socials des de la visió de la sociologia, és a dir, aquells que hi resideixen, independentment de si ho fan de manera estable, temporal o tenen alguna relació afectiva amb eixe territori. Aquests van a exercir de frontissa en la interacció entre l'oferta del patrimoni i els serveis d'oci i cultura que l'envolten dels territoris com a generadors. Així, doncs, el patrimoni és concebut com un espai d'oportunitat que roman obert a la iniciativa de tots els agents amb capacitat per a prendre decisions en el territori i aplicar-les.

Segons ha assenyalat Rubio (2010), quan es fa referència al patrimoni territorial s'està pensant en elements patrimonials heretats que conformen un valor específic per la seua relació amb altres elements en l'espai i que es fonen amb la tradició i la memòria. Amb açò pretenem dir que cada unitat patrimonial té un valor històric, semàntic, etnogràfic, i/o ambiental intrínsec que no és aliè al seu valor posicional, referencial i/o relacional amb respecte a altres components del territori i als territoris que l'envolten.

En última instància, no s'ha d'oblidar que el patrimoni territorial no deixa de ser un reflex de les condicions culturals i ambientals d'un territori en el passat i de les tècniques que els seus habitants foren capaços de desenvolupar, fins i tot, de l'estructura social que mantingueren. Per a aquest paradigma, la materialització del patrimoni cultural no existeix de manera aïllada a l'entorn ambiental en el qual es troba sinó que, influeix de forma determinant sobre aquell i, a la vegada, amb els diversos elements culturals presents que acaba configurant un entramat sistèmic qualificat com *patrimoni territorial o patrimoni geogràfic*, tal i com ha posat de manifest Rubio (2010:116).

Com s'afirma des d'aquesta vessant de les ciències socials que s'han apropiat a l'estudi del patrimoni, aquesta denominació com, podem comprovar, resulta més holística al considerar la interacció grup humà-natura-cultura en un espai delimitat, argüint, amb major o menor grau de raó científica, que sovint la denominació de

patrimoni cultural se centra en allò històric, arquitectònic, etnològic, tot deixant de banda altres elements que avui són considerats part del patrimoni, com venen a ser aquells derivats de l'aprofitament i de l'ús de l'espai.

No deixa de ser cert, també, que aquest paradigma no nega la utilitat del concepte de patrimoni cultural quan s'aplica al tipus concret de béns per als quals està pensada. No obstant això, en la mesura en què el patrimoni és fruit, a la vegada, d'eixa combinació dialèctica entre natura i cultura, producte de l'acció de l'ésser humà sobre el territori. Aquesta última accepció és més clara, sobretot, quan s'aplica al medi rural on la influència del medi natural és major que en el medi urbà. Conseqüentment, el patrimoni territorial passa a expressar el conjunt de béns (naturals, històrics, culturals i etnològics) corresponents a un espai/societat particular que, per les característiques dels seus components, pels seus usos efectius i potencials, pel caràcter i la importància històrica que envolta el seu origen, per la seua singularitat i/o raresa i pel que representen; posseeixen un valor i un significat especials.

Per al nostre treball, aquesta mirada és molt necessària, en primer lloc, perquè ens trobem en un marc d'anàlisi multidisciplinària determinat pel camp d'estudi: la gestió i promoció del Desenvolupament local. En segon lloc, el ritual estudiat per nosaltres, "Els Pelegrins de les Useres", cobra sentit i significats específics com l'ascetisme o la duresa del trajecte, no simplement per obeir a un ritual de religiositat popular influenciat pel cristianisme sinó que també, per dur-se a terme sobre un medi natural o una orografia muntanyenca on la màgia del territori també impregna de simbologia al pelegrinatge.

Estem d'acord en què eixos 35 km de contínues pujades i baixades d'escarpades llores i barrancs, entre masos, ermites on es passa de la mitja muntanya, entre bancals de garroferes, d'oliveres, d'ametlers, de pins blancs i de carrasques a l'alta muntanya caracteritzada per les savines que anuncien la superació dels 1000 metres, i després continuar-hi entre boscos de pi negre i roig, teixos i rebolls a través de les falques de la muntanya sagrada del Penyagolosa; constitueixen, sens dubte, un escenari agro-natural ben diferent a aquell trajecte que es fa pel barri del Cabanyal, com és la Setmana Marinera de València, l'albereda de València o la platja de Benicàssim.

Tornant al pla conceptual, des de la perspectiva geogràfica, se'ns convida a interpretar el patrimoni territorial com una totalitat que es modela en forma de paisatge, en tant que manifestació visible d'aquell, síntesi del patrimoni natural i cultural que l'observador, percep, interpreta i valora respecte al territori sobre el qual projecta la seua mirada, cosa que li proporciona una vivència i li genera una imatge.

Per tant, la mirada geogràfica, segons el nostre parèixer, complementa i enriqueix la sociològica i l'antropològica, perquè, tal i com s'argumenta en aquest enfocament territorial, tot i que, el patrimoni immaterial o cultural és una construcció social, la idea de patrimoni territorial, sense deixa de banda la importància o centralitat del grup humà com a artífex del mateix, també incorpora les condicions imposades pel medi natural (tant en termes de potencialitats com de limitacions a l'acció humana), les quals també han influït decisivament en la seua elaboració.

Per tot açò, se'ns parla de cultura territorial intrínsecament associada al paisatge on ocorre. És, per tant, que aquesta interacció entre la natura i l'acció del ésser humà, que constitueix una relació ancestral entre les zones de muntanya i els seus habitants; ha donat lloc a una cultura vertaderament ascètica, agrícola i ramadera que, al remat, ha ocasionat un paisatge típic de moltes de les serres i dels Parcs Naturals que actualment formen el medi rural valencià.

Llavors segons els autors que conformen el paradigma del patrimoni territorial, com podem citar a Sabaté (2004) el qual dibuixa el patrimoni territorial com un resultat de l'acció antròpica sobre els components d'un medi natural que figura com a suport per a qualsevol activitat i acció humana. Amb açò pretenem anunciar que el paisatge cultural, en quant a àmbit geogràfic associat a un esdeveniment, a una activitat i a un personatge, que conté valors estètics i culturals; es deriva de la percepció que susciten els elements culturals localitzats en un entorn natural. A més a més, tal i com pronuncia Zouain (2007), *el patrimoni immaterial adquirirà una triple dependència front a l'entorn natural, tant per a la seua significació - identitat a la què donen lloc o excepcionalitat que els caracteritza -, com pel seu aprofitament, - valor d'ús i estètic que els correspon -, com finalment, per al seu valor total, -com a suma dels aprofitaments i significats* (Rubio, 2010:118).

En resum, podem afirmar que el Camí dels Pelegrins de les Useres, no només resulta un patrimoni estrictament immaterial, sinó, també territorial. En aquest sentit,

ens sembla molt oportú fer esment a la descripció que va realitzar en el seu dia la Conselleria de Territori i Vivenda, quan va declarar el Camí, Monument Natural:

A més del sentit religiós i místic, el camí ha servit com a via de comunicació comarcal des d'antany. Per aquest motiu en alguns trams, coincideix amb distints camins ramaders i és possible trobar al llarg del recorregut diversos jaciments arqueològics, masos, ermites, castells, fonts i pedrons. Tot això suposa un important patrimoni arqueològic, arquitectònic, cultural i etnològic, vinculat al mateix camí (Decret 40/2007 de 13 d'Abril).

Des d'aquesta perspectiva pluridisciplinària, ens atrevim a afirmar que el ritual dels Pelegrins de les Useres es desenvolupa en un escenari agro-natural concret i adquireix eixe sentit espiritual en la mesura que es fon amb el paisatge, tot contribuint a reforçar eixe equilibri entre l'acció de l'ésser humà i de la natura.

Com a conclusió, el pelegrinatge de les Useres no tindria el mateix sentit, ni per als pelegrins ni per als espectadors ni per a cap persona de fora d'eixe territori format pels termes dels municipis d'Useres, Llocnou del Cid, Xodos i Vistabella. Fora dels territoris citats, aquest esdeveniment es percebria descontextualitzat en termes culturals i socials i desterritorialitzat en la mesura que es trobaria emplaçat fora del terme, ja que, és en aquest escenari geogràfic de l'Alcalatén, el qual en virtut de les seues característiques antroponaturals, on podem viure'l i sentir-lo d'una manera i no altra, el reforça i li atorga eixa entitat diferent.

1.1.1.6 Patrimoni cultural i àrees protegides

Tal i com hem dilucidat en la introducció d'aquest apartat, volem incloure en aquesta mirada sinèrgica del patrimoni immaterial; l'anàlisi i la integració que s'han dut a terme del patrimoni immaterial sobre les àrees protegides. Així mateix, des dels equips gestors i tècnics, sense oblidar-nos dels experts ni dels estudiosos de les àrees mediambientals protegides agrupades en la Federació Europarc i la UICN; s'ha adoptat una definició de patrimoni immaterial plural que engloba valors estrictament etnològics i, també, valors intangibles propis de la natura i del paisatge com per exemple, la bellesa, l'harmonia, la tranquil·litat i el silenci. Per aquest motiu, des del Congrés Mundial de les Àrees Protegides de 2003, la Comissió Mundial d'Àrees

Protegides d'UICN; es ve utilitzant l'expressió "valors culturals i espirituals" per a referir-se a el patrimoni immaterial. Per a aquest sector de la gestió i de la conservació mediambiental era necessari definir el significat i l'abast del concepte de patrimoni immaterial de les àrees protegides, ja que té unes característiques pròpies i diferencials, identificades en un treball sistemàtic realitzat per tècnics i experts en la conservació d'àrees protegides.

Com a conseqüència i després de diverses dècades de conservació de la natura, aquest paradigma conservacionista ha arribat a la conclusió que els plantejaments tècnics, en ells mateixos, corren el risc de generar actituds exclusivistes i degenerar, en el pitjor dels casos, en actituds de tipus, tecnocràtic que ignoren, tant els coneixements tradicionals, com les realitats immaterials i tot el ventall de valors a ells associats, cosa que, pot ocasionar dificultats de relació amb les poblacions locals i, fins i tot, amb la societat en general (Marallach, Comas i De Armas, 2011: 26).

Aquesta nova estratègia suposa un retrobament amb els valors socials que duen a la gent a oferir suport als espais naturals i obviar l'excessiva importància dels valors científics, els únics esgrimits per a defensar la conservació d'un espai natural amb excessiva freqüència. De fet, per a moltes persones els territoris declarats àrees protegides, representen llocs importants en la mesura que s'associen a experiències de vida (treball, espirituals, religiosos, d'oci, etc.). Podem citar, entre aquests: la primera acampada, el lloc d'estiuatge, fins i tot, el lloc sagrat de pelegrinatge o romiatge. Podem dir que conformen vertaders santuaris naturals o llocs emblemàtics que constitueixen part de la seua memòria familiar (camps llaurats per diverses generacions), de la seua història i identitat col·lectives (castells, ermites, fonts, etc.).

En definitiva, el lloc on han gaudit d'experiències inoblidables i, al mateix temps, on han viscut els seus avantpassats i, a més a més, on desitgen seguir desenvolupant els seus projectes de vida personal, laboral i col·lectiva. Per tant, aquest enfocament planteja aquests valors com uns elements que van més enllà de la dimensió material i quantitativa del coneixement de la natura obrint-se a experiències més personals carregades d'emocions, de sentiments, d'institucions, de vivències, de costums i de records. Tots ells, configurats per la història, l'art i la memòria. Açò és especialment rellevant en un país com Espanya on la gran majoria dels espais naturals

protegits es corresponen a territoris humanitzats, resultat de sistemes tradicionals d'usos dels recursos.

Aquesta visió més integradora intenta, tant tenir en compte els coneixements vernacles sobre el seu entorn, com respectar el desig, tal vegada, de no inventariar, classificar o divulgar determinats llocs o manifestacions precisament degut als seus valors culturals i espirituals. En última instància, es pretén aplicar els mateixos criteris, anteriorment aplicats a les espècies en extinció, als coneixements i sabers locals que també es troben en risc de desaparició o estan sofrint una forta pressió antròpica. Ens referim a la pretensió de desenvolupar estratègies de salvaguarda i de recuperació que integren, tant als elements culturals, com naturals evitant, així, la importació de models estandarditzats que donen lloc a àrees protegides més resil·lients i millor adaptades que estimulen la implicació de la població local (Marallach, Comas i De Armas, 2011:27). Des d'aquest àmbit, s'intenta animar, també, als tècnics a fer un canvi d'ús del llenguatge estrictament tècnic per un llenguatge més afectiu, més empàtic i més entranyable que tinga en compte les formes artístiques més arrelades de la naturalesa del lloc. D'aquesta manera, serà com es podran oferir alternatives més atractives i efectives per connectar de manera profunda amb la població. Des de la Xarxa Europarc-Espanya es du a terme la proposta que presentem a continuació i que engloba la interpretació de patrimoni fonamentada en la proposta feta per Tilden publicada en la seua obra *La Interpretació del nostre patrimoni* (Tilden, 1957 en Marallach, Comas i De Armas 2011).

ELS SIS PRINCIPIS D'INTERPRETACIÓ SEGONS F.TILDEN (Taula 4)

- 1. Qualsevol interpretació que d'alguna manera no relacione allò que es mostra o descriu amb allò que es troba en la personalitat o experiència del visitant, serà estèril.*
- 2. La informació tal qual, no és interpretació. La interpretació és revelació basada en informació, encara que són coses plenament diferents. Sens dubte tota interpretació inclou informació*
- 3. La interpretació és un art, que es combina d'altres moltes arts, sense importar els materials que es presenten siguin científics, històrics o arquitectònics. Qualsevol art es pot ensenyar en certa forma.*
- 4. L'objectiu de principal d'interpretació no és la instrucció, sinó la provocació.*
- 5. La interpretació ha d'intentar un tot en lloc d'una part, i ha d'estar dirigida al ésser humà en el seu conjunt, no un aspecte concret.*
- 6. La interpretació dirigida als xiquets (fins als dotze anys) no ha de ser una dilució de la presentació dels adults, sinó que ha de seguir un enfocament bàsicament diferent. Per a obtenir-ne el màxim progrés necessitaré un programa específic.*

A partir de les consideracions observades en l'anterior taula, aquesta xarxa de tècnics i d'experts dissenya una proposta d'apropament al patrimoni immaterial basada en un enfocament integrador i holístic on, primerament, s'identifiquen tots els tipus de valors considerats rellevants i importants, agrupats en sis conjunts que enumerem seguidament: els estètics i lingüístics, els religiosos i els espirituals.

Aquest grup de tècnics, especialitzats en la gestió mediambiental, és conscient que per a la identificació i el diagnòstic dels elements pertanyents al patrimoni immaterial de les àrees protegides; és desitjable poder comptar, sempre que existisquen, amb persones, entitats, organitzacions i institucions que ja hagen treballat amb el patrimoni cultural de la zona i que sovint, provenen de camps distints de les ciències de la natura, com poden ser les ciències socials i l'antropologia, evitant, d'aquesta manera, repeticions i redundàncies i aprofitant tots els treballs útils disponibles. En altres casos, òbviament, serà necessari fer un treball de camp en un intent per recopilar testimonis orals amb la finalitat de preservar el patrimoni que subsisteix en la memòria dels ancians.

PRINCIPALS TIPOLOGIES I SUBGRUPS DEL PATRIMONI IMMATERIAL (Taula 5)

GRUP	SUBGRUP
ARTÍSTICS	Dances i jocs rurals tradicionals Música i cants tradicionals Fotografia de la natura Pel·lícules i Programes de TV Pintura de paisatges i natura
ESTÈTICO-PERCEPTUALS O ESCÈNICS	Bellesa visual, auditiva i/o olfactiva Silenci i/o tranquil·litat, Harmonia
SOCIALS: HISTÒRICS, ETNOLÒGICS I DE GOVERNANÇA	Coneixements i oficis tradicionals Governament i institucions tradicionals Festes i Fires Gastronomia Regles i Normes tradicionals Fets i esdeveniments històrics rellevants
ORALS I LINGÜÍSTICS	Contes i llegendes tradicionals Dits i endevinalles Idiomes i dialectes Topònims rellevants i les seues etimologies Vocabulari rellevant de la naturalesa, accepcions, matrius i valors
RELIGIOSOS	El patrimoni religiós de monestirs, santuaris, ermites, capelles que es mantenen actius i els espais que utilitzen. Rituals i cerimònies desenvolupades en la natura Romeries i peregrinacions
ESPIRITUALS	Elements naturals considerats sants o sagrats: coves, muntanyes, font illes, rius.. Monestirs ermites, tombes, i monuments religiosos històrics o prehistòrics abandonats Altres espais naturals sants, sagrats o màgics.

Font: (Europarc-España, 2012: 31)

3.8. CONCLUSIONS DEL MARC TEÒRIC

Amb aquest apartat de conclusions pretenem establir un enllaç, que sostinga el fil conductor de la nostra mirada interdisciplinari amb l'anàlisi de la realitat. Aquest apartat de conclusions té dos objectius fonamentals, en primer lloc, establir relacions de sentit entre els diferents enfocaments: *desenvolupament local; espai rural i canvi social*, i els *processos de patrimonialització en el medi rural*. Es tracta de relacionar unes mirades amb altres, connectar les diferents dimensions dels esquemes analítics exposats, tot assenyalant sinèrgies i aspectes més importants amb la finalitat última de dotar de sentit, la nostra mirada que pretén ser holística i integral.

En segon lloc, volem fer notar com una mirada diversa en conjunt pot ser un gran potencial per a un marc analític perquè ens allunya dels biaix dels marcs unidimensionals i per últim es tracta de connectar aquest marc plural amb el capítol d'anàlisi.

En el primer aparat hem intentat donar compte de la importància del desenvolupament local com a concepte transversal i multidimensional, de vegades més escorat cap a metes econòmiques i altres més centrat en aspectes socials, culturals i medi ambientals, encara que aquest últim està determinat pels tres anteriors. Per a nosaltres els aspectes ambientals són producte de la relació dels humans amb la natura i eixa interacció ha donat lloc a una diversitat de sistemes econòmics, per tant formen part de la cultura i del model de societat.

Així doncs, el desenvolupament local ha anat configurant-se com un fet social diferenciat del que podíem entendre per desenvolupament en un sentit clàssic. És a dir, ha adquirit una identitat pròpia, parlar de desenvolupament local, és parlar d'una altra forma de construir benestar. Ens ha permès, adonar-nos que el creixement econòmic, és necessari, però no suficient (Rendón, 2008). No sempre és un indicador clar de desenvolupament humà o de qualitat de vida (Seers, 1979; Amartya Sen, 2008). Per tot açò, podem entendre el desenvolupament local com a la recerca constant i aplicada d'equilibri entre metes estrictament econòmiques i altres necessàries per a completar el benestar de les persones (ocupació, integració social, conservació del paisatge, salvaguarda de les tradicions, etc.).

Aquesta mirada més ampla sobre el desenvolupament ens permet incorporar els diferents usos actuals del patrimoni com a possible factor de desenvolupament i per tant com a satisfactori a escala humana (Max-Neef *et.al.*, 1994). Així doncs el patrimoni, passa a ser un factor estratègic i determinant en les dinàmiques del territori, però, no el podem considerar un actiu més, cal una mirada més complexa que profunditze en totes les seues dimensions, doncs són aquestes les que van a incidir en les dinàmiques actuals de desenvolupament rural.

El desenvolupament local, és una alternativa de desenvolupament on la població local té la capacitat de diagnosticar quines són les seues necessitats i

quines poden ser les seues possibilitats de progrés a partir dels recursos territorials disponibles (Vázquez Barquero, 2005; Boisier, 2005). Aquesta fórmula ofereix un grau d'autonomia i estabilitat econòmica que altres estratègies on intervenen agents externs no han procurat, eixe és un altre valor diferencial del desenvolupament local.

Si la gestió del patrimoni recau en mans d'agents externs, difícilment podrem parlar de desenvolupament local per això era important tornar a les arrels del desenvolupament local i posar l'accent en la gestió dels recursos endògens. Per tant en qualsevol anàlisi sobre processos de patrimonialització cal identificar els agents que intervenen en aquest *camp* i des de quin *habitus* (Bourdieu, 1994) ho fan.

Per últim és important posar l'accent en el control de la població sobre el seu present i futur. En el marc de les noves polítiques de desenvolupament local amb major o menor èxit s'han creat espais de participació ciutadana (agendes 21, pressupostos participatius, consells ciutadans, etc.). Llavors aquest element és també consubstancial al desenvolupament local no podem entendre'l sense el protagonisme de la població des dels nivells més bàsics com el diagnòstic i planificació, disseny d'iniciatives a nivells posteriors d'implementació i gestió. En aquest punt entra en joc el treball social comunitari com a disciplina, també transversal i interdisciplinar (Ander-Egg, 1981; Kisnerman, 1991; Marchioni, 1999; Trilla, 2000; Pastor, 2004; Barbero i Cortés, 2005) que té molts elements comuns amb el desenvolupament local.

Tant el treball social comunitari com el desenvolupament local es plantegen la cobertura de necessitats a partir d'un diagnòstic col·lectiu on els actors tenen un paper determinant, tant en el procés d'avaluació com en la implementació i ús de recursos per provocar un canvi en la qualitat de vida dels habitants d'eixe espai local (barri, poble, comarca, grups d'un territori).

En la línia de trobar sinèrgies entre desenvolupament local i treball social comunitari, hem volgut complementar el nostre marc analític amb les noves formes de govern que s'han plantejat en els últims temps, i que precisament es diferencien per tenir en compte la importància en que la població se senta integrada, escoltada, informada, consultada a l'hora de prendre decisions transcendents per a la seua forma de vida. A la vegada, la governança com a orientació teòrica, ens permetia

posar l'accent en el paper dels diferents agents implicats en les polítiques patrimonials, analitzar el grau de coordinació, de responsabilitat, d'eficàcia en la intervenció i gestió del patrimoni, especialment, en els processos de patrimonialització institucional. Aquests últims, per a nosaltres, són diferents d'aquells processos que hem conceptualitzat com a comunitaris. En aquests últims, l'administració també pot intervenir a través dels seus professionals, però, aquests tècnics, no condicionen el procés de desenvolupament, passa a ser, al contrari que en la modalitat dirigida per l'administració, un procés negociat amb els actors. La societat civil o grup motor en termes de desenvolupament comunitari, intervé de manera activa i decisiva en la revalorització del patrimoni local, es fa comptant amb *l'habitus* dels actors objecte de patrimonialització, sovint en conflicte amb els d'altres agents implicats.

Totes aquestes dinàmiques entre agents i actors de patrimonialització tenen lloc en un escenari on les diferents transformacions globals han repercutit a nivell local o territorial. Amb l'aproximació des de la sociologia i la geografia rural hem tractat de descriure els canvis que s'han donat als territoris d'interior, al passar d'un model productiu orientat a la provisió d'aliments per al medi urbà, a un altre model mixt o multidimensional on el model econòmic de terciarització vol convertir l'espai rural en una reserva de serveis ambientals, culturals, espirituals, així com de símbols perduts en el trànsit d'una societat tradicional a una societat moderna, actualment avançada.

Per últim era important profunditzar en l'enfocament antropològic al voltant del patrimoni rural. Per una banda era necessari per la estructura i contingut del nostre objecte d'estudi, una peregrinació, analitzar les mirades que han relacionat el patrimoni immaterial com a factor d'identitat i creació de cohesió social o comunitat.

I per l'altra, era necessari, tenir en compte els fenòmens de patrimonialització de la natura i de la cultura a escala global i local (Prats, 2005; Roigé, Frigolé i Del Mármol, 2012; Sánchez-Carretero, 2012; Santamarina, 2012), perquè, la realitat estudiada per nosaltres, els Pelegrins de les Useres, com a patrimoni (natural i cultural immaterial) es veu travessada per aquestes noves estratègies d'ús, valor i transformació del patrimoni dotant-lo de nous significats i representacions.

Sense més dilacions donem pas a la descripció del nostre escenari d'estudi. En primer lloc, en centrem en els seus significats, valors i simbologies sense arribar a fer una etnografia en sentit estricte. L'objectiu fonamental d'aquesta primer part de l'anàlisi és, per una banda, fer comprendre al lector *l'habitus de la processó* (del pelegrinatge), a través de la descripció de la seua estructura interna, pilar fonamental per a entendre la seua singularitat respecte a altres pelegrinatges dels seu entorn més pròxim (Província de Castelló i Província de Terol) i llunyà (resta de l'Estat).

Per l'altra, donar compte del paper que desenvolupen els diferents actors per a fer funcionar el pelegrinatge com a ritual, és a dir, funcions i responsabilitats que li donen una coherència interna i el diferencien clarament d'altres rituals.

4t CAPÍTOL

**UN RITUAL IMICIÀTIC, COMUNITARI I ASCÈTIC.
EL PELEGRINATGE COM A RITUAL D'IDENTITAT
I DE PAS: *QUI PERD ELS ORÍGENS PERD LA
SEUA IDENTITAT***

*Al vent, la cara al vent ,el cor al vent, les
mans al vent, els ulls al vent, al vent del món. I tots,
tots plens de nit, buscant la llum, buscant la pau,
buscant a déu, al vent del món.*

(Al vent, Raimón 1963)

INTRODUCCIÓ

En el següent capítol, una vegada realitzat el treball de camp i processament de la informació recollida, iniciem el que en termes d'investigació científica, entenem com a *l'anàlisi de la realitat*. Llavors, en el primer punt, hem realitzat una aproximació de caire més etnogràfic i etnològic, centrant el focus d'atenció tant en elements immaterials com materials.

És a dir, per una banda, hem analitzat les normes, conductes, rols, i actituds pròpies del ritual dels Pelegrins de les Useres. Per a descobrir el món intern dels pelegrins, els seus significats, valors i símbols, especialment ens ha interessat la figura simbòlica del pelegrí, és a dir, esbrinar en què consisteix ser pelegrí o quin significat té el fet de ser pelegrí actualment a les Useres?

D'una altra banda, hem fet una descripció de l'escenificació del ritual, elements materials (vestimenta, dieta dels pelegrins, organització, distribució espacial, etc.) que conformen la posada en escena del ritual. En el segon apartat, ens hem centrat en la resta de membres que tenen una funció i responsabilitat en el pelegrinatge : el dipositari, els cantors i el cuiner. Tots ells formen el que hem conceptualitzat com a "espai sagrat", perquè junt als pelegrins, formen un grup diferenciat de la resta de la població, on hauran d'assumir un jerarquia de competències i funcions, així com unes normes que els atorgaran una identitat de per vida dins de la comunitat local.

Abans de començar farem una descripció breu del itinerari pelegrinatge per a que la lectura de l'anàlisi es comprenga millor i el lector se situe en el temps respecte a al calendari i horari i en l'espai. A continuació presentem dos quadres resum de l'itinerari dels Pelegrins.

JORNADA DIVENDRES. 1ª PART DEL PELEGRINATGE. (Taula 6)

HORA	LLOC	ACTIVITAT
06,00	Església	Missa de les Càrregues.
07,00	Església	Missa dels Pelegrins
08,00	Carrers	Processó d'Eixida.
08,30	Filador	Es calcen. Descans.
08,45 Camí	Camí	1ª Estació. Absolta a la Vilavella.
09,30	Corral Blanc	Esmorzar. Descans.
10,00	Camí	2ª Estació. Entren al terme e Llucena.
11,00	Mas de la Vall	Descans a la font.
11,15	Camí	Segueix la 2ª Estació.
12,00	Sant Miquel	Entrada. Missa. Dinar.
15,15	Camí	Eixida. 3ª Estació.
16,15	Mas d'Aicart	Descans a la font.
17,00	La Lloma	Descans a la Carrasca tallada.
17,10	Camí	Continua la 3ª Estació. Pujada de la Lloma.
18,30	Font dels Possos	Descans. Berenar.
19,15	Camí	5ª Estació. Pujada del Marinet.
20,00	Marinet	Descans
20,15	Camí	6ª estació. Pinars de Penyagolosa
21,00	Sant Joan	Entrada, Processons. Completes i rosari.
22,00	La nit a Sant Joan.	Sopar i la nit a la cova. <i>Nit de transformació</i>

El pelegrinatge es celebra, des dels seus inicis, l'últim divendres i dissabte del mes d'abril. L'eixida és des de les Useres, el divendres amb els primers raigs de l'alba, després de la missa. El viatge ascètic, és a dir, la pujada cap al Penyagolosa, dura tot el dia fins la nit fent diverses aturades en fonts, ermites i pobles. Quan comença la foscor, però encara hi ha claror, s'arriba a l'ermitori de Sant Joan de Penyagolosa. A l'endemà es reprèn el viatge aquesta vegada de baixada passant per les mateixes estacions que d'anada, fins arribar a la població de les Useres.

Els protagonistes d'aquest ritual són, en primer lloc 13 homes que pertanyen a un mateix carrer, per cada porta o casa, eixirà un home, abans el cap de casa²⁰.

²⁰Durant els anys 60 i 70, anys de sequera d'homes i èxode rural, va dur als organitzadors a replantejar les normes del ritual, es veieren obligats davant el context a ampliar la norma i deixar participar a altres

D'aquests 13, 12 aniran de pelegrí i un farà de *guia*. En segon lloc, es sumaran els cantors, els càrregues (homes amb cavalls que carreguen amb el menjar i altres objectes necessaris), el cuiner. I, per últim, els representants polítics, clavaris, promeses i el Dipositari.

JORNADA DEL DISSABTE. 2ª PART DEL PELEGRINATGE (Taula 7)

08,00	Sant Joan	Missa de les Càrregues.
10,00	Sant Joan	Missa dels Pelegrins
10,30	Sant Joan	CERIMÒNIA DEL PERDÓ. Ritu central i específic dels pelegrins. Sense públic sense capellans, només cantors guia i pelegrins.
12,00	Sant Joan	Eixida.
13,00	Sant Joan	Dinar.
13,15	Pi dels tres troncs	Es calcen. Descans
13,20	Camí	1ª Estació.
14,30	Font de l'Arxivello	Descans.
15,00	Xodos	Entrada. A l'església. Sortida.
15,15	Camí.	Continua la 4ª Estació.
16,00	La Lloma de Bernat	Descans.
16,15	Camí	2ª Estació.
17,00	Mas d'Aicart	Descans
17,10	Camí	3ª estació. Passen vora Sant Miquel
18,00	Font dels Xops	Berenar
19,30	Camí	5ª Estació.
20,30	Corral Blanc	Descans
20,45	Camí	6ª Estació. Absolta a la Vilavella
21,30	Les Useres	Entrada. Continua la 6ª estació fins a l'Ermita del Crist. Processó fins a l'església. Últimes cerimònies.

4.1 ANÀLISI DELS ACTORS IMPLICATS: VIVÈNCIES, SENTIMENTS I SIMBOLOGIES

En aquest apartat descriurem les normes, les conductes pròpies, els rols, les funcions, les actituds i els valors congruents amb les anteriors, així com aquells elements materials (vestimenta, dieta dels pelegrins, organització, distribució espacial, etc.) que conformen la posada en escena del ritual. És on tractarem de contestar interrogants fonamentals per a definir les fortaleces del nostre objecte d'estudi com

individus encara que no foren originaris o nascuts a les Useres com per exemple home casat amb dona de les Useres.

ara: en què consisteix ser pelegrí i quin significat té el fet de ser pelegrí actualment a les Useres?.



Foto (8) : Els Pelegrins en les Useres de matí en l'eixida. Font: Sonia Monferrer.

La resposta a aquestes preguntes es troba endinsada en un maremàgnum on la subjectivitat individual experimenta sensacions que poden arribar a resultar inversemblants o irreal, arribant a construir realitats simbòliques plenes de llenguatge màgic-religiós i on el camp social conforma un bosc de creences fortament arrelades i difícils de desbrollar des d'una mirada estrictament materialista.

Durant el transcurs del mes previ al pelegrinatge i mentre dura la rogativa, tretze homes de les Useres, ço és dotze i el guia, es converteixen en “sants”, “patrons” i “herois” del poble. En temps en els quals les Useres conformava una societat agrària i la vida comunitària girava entorn del conreu del camp era primordial ésser cap de casa i major d'edat per a formar part d'aquest grup d'elegits. El qual pujaria a Sant Juan de Penyagolosa a la cerca de l'aigua, pau i salut-ser.

Però, des dels anys seixanta, i a conseqüència del despoblament del municipi producte de l'emigració cap a les ciutats a la recerca de feina en la indústria emergent i la posterior estabilització d'aquest abandó del poble per part de la població jove, es va produir un primer canvi i cert grau d'obertura per a participar en el ritual fins arribar als nostres dies. És, per tant, que en l'actualitat ensopeguem amb que els homes casats amb dones nascudes o descendents de les Useres amb casa al poble, poden formar part d'aquests “apòstols temporals”.

Aquest ritual va ser en temps de la modernitat i, encara avui, al segle al segle XXI, un ritual iniciàtic, tot i que a l'actualitat, adopte altres significats amb altres implicacions morals i culturals i envers la comunitat, com un nivell més de socialització:

“El ser pelegrí és ser major d'edat, convertir-se en un membre representatiu de la comunitat, perquè ja eres un home disposat a fer penitència, a superar una prova, a representar a una casa, i per tant suposa la majoria d'edat social i moral si m'apures, perquè és capaç de representar al poble en la seua peregrinació al fi al cap, els pelegrins som diputats del poble per anar en representació, demanar a Sant Joan a altres sants que anem trobant pel camí tot el que necessitem i per tant eixa encomanda que fa la gent del poble, i que se substenta en eixos tretze homes que porten el pes simbòlic i eixa demanda fins a Sant Joan. Per tant ja eres un home, que t'ocurria quan eres xicotet, tots els xiquets volem ser algo” (E.P.2).

Aquest testimoni confirma l'esquema establert per Àlvar Monferrer, historiador originari de les Useres i expert etnògraf en la investigació d'aquest pelegrinatge i altres del nord del territori de Castelló. Aquest pelegrinatge de les Useres és un ritual iniciàtic i comunitari que es divideix en les següents etapes estructurades per Monferrer (1994) en base al esquema clàssic de Van Gennep i Turner. Hi ha una 1ª Etapa de Separació de la Comunitat. Aquesta es divideix en dos temps o subfases que van de les quatre setmanes d'abans fins a l'últim divendres d'abril:

1er temps) Preparació de la separació. En aquesta etapa, el pelegrí no se separa físicament, encara de la comunitat, però si simbòlicament, és el temps de la preparació de la separació en que es deixarà créixer el cabell, la barba i abans, antigament, es deixaven créixer fins les ungles.

2ª temps) Últim divendres d'abril. Es tracta de la separació real del pelegrí de la seua comunitat, és el camí d'anada a Sant Joan de pujada, on el pelegrí va recitant les hores canòniques.

Després hi ha una 2ª Etapa de “Transformació”:

1er temps) La mort iniciàtica: la nit del divendres, és una nit més de sofriment i de penitència on els pelegrins se sotmetran a un ritual de foc fet amb llenya verda per fer més fum, el fum i la calor que fa suar i expulsar els mals esperits, és un temps per

purificar-se, d'experiències subjectives i d'isolament intens com expressa Monferrer (2010).

Un dels significats d'aquesta processó sens dubte és la transformació interior que causa en l'individu. Per Van Gennep (1986) els ritus de pas tenien tres moments claus, clarament diferenciats com va demostrar en la seua obra *Els ritus de pas* (1909) on va posar de manifest com els individus i individus, al llarg de la seua vida passen per diferents estatus, i que les transicions d'un a altre nivell, estan pautades per ritus que totes les societats elaboren amb precisió.

En primer lloc, una separació de l'individu del seu estat o situació anterior. En segon lloc, i a continuació, un període de suspensió on la persona no es troba en ningun lloc, simbòlicament parlant, ni és un xiquet ni és un home, ni és una xiqueta ni és una dona, ni és un home ni és un guerrer plenament incorporat a la societat dels guerrers, dels adults, dels majors, etc. I per últim la incorporació al nou estat.

En moltes societats, aquestes transicions són un constituent essencial de la vida social i per tant no es porten a terme de forma individual, sinó que se celebren de forma ritual i comunitària. Un dels ritus de pas més característics és el de la iniciació. Un ritu d'iniciació és molt important perquè és una acceptació del poble o grup, un exemple d'aquesta acceptació és el pelegrinatge de les Useres.

2º temps) Matinada del dissabte. Cerimònia iniciàtica del perdó. On el guia a l'alba en la sala dels exvots fa una intervenció de mestre i de pare, ofereix una lliçó als pelegrins mentre els llava els peus, rememora, aconsella, besa i demana perdó, és el camí de la humilitat, del sacrifici per tots. A acabar cada pelegrí fa el mateix amb ell, amb el pare, amb el guia.

Llavors arribem a la 3ª etapa Reincorporació a la Comunitat i a la Societat. Després de la cerimònia del perdó ja estan preparats per la tornada, ja han acomplit el vot ancestral del poble i tornen com "*a sants del poble*".

Això no obstant, abans d'arribar a participar en el ritual i les seues etapes, hi ha una socialització primària en el ritual a través del joc infantil simbòlic. En aquest apartat el nostre informant recorda com ell jugava de xicotet a ser pelegrí:

"La processó els xiquets d'este poble la vivim d'una manera concreta, i és que juguem a pelegrins, especialment quan arriben les dates abans de la peregrinació, els xiquets mon ixim un darrere de l'altre, un porte una creu, i

fem com si estiguérem en la processó dels pelegrins, un porte pal com si fore una creu, altre fa de guia, altres fan de cantors, de càrregues, hi ha un temps per a jugara ala cartons, a les boletes, és una cosa, cada joc infantil té el seu temps, açò és una cosa molt nostra tots ensomiem en ser pelegrins és una cosa ancestral. Hi ha una frase ací en el poble, que diguem ací quan el xiquet pareix que comence a caminar, li diuen a la mare ja tens un pelegrí ,és com dir ja tens un home”. (E.P.P.G).

Des de ben prompte, els xiquets del poble de les Useres experimenten una socialització on es va assumint una identitat lligada al pelegrinatge, a través, del joc dels pelegrins:

“Tots els xiquets volen ser algo, que vols ser de major?, tots volen ser algo que trascendisca, que tinga prestigi social, futboliste, pilotos, bomber, etc. pues, mosatros volem ser pelegrins, per tant des de xicotets açò de ser pelegrí es mama” (E.P.P.2).

En aquest itinerari vital dels infants que algun dia en el futur seran pelegrins a les Useres, és a dir, en aquest procés d’herència cultural de valors i costums, té molta influència el paper de la família extensa, iaïos i sobretot oncles com a mestres de la tradició que fan que els infants s’incorporen a la processó bé com a cantors, bé com a càrregues bé com a pelegrins. A finals dels anys 60, principis dels 70 a les Useres encara es respirava una atmosfera tradicional, on la gerontocràcia, l’experiència dels majors dels més savis tenia un valor, una importància que avui quasi s’ha perdut, tot i que encara hi queda una petjada.

Ací presentem el relat d’un home que va viure amb molta emoció eixe ritual de pas, quan li va tocar representar al seu iaïo, és a dir, a la persona que era en la societat de les Useres, a la casa del seu iaïo:

“Però molta més la dels iaïos i la dels tios, i tu diràs i la dels pares, sí també, el pares també, però jo sempre he percebut que són els tios els que recluten al càrrega, al cantor o al pelegrí el meu cas va ser perquè tenie que substituir a m’agüelo que estave malalt, i vaig eixir per sa casa, representant a m’agüelo, com ja te pots imaginar, això va ser gran honor en la processó. Tant és aixina que ere jo el més jove de la provessó eixe any i quan vaig dir en la sacristia el dijous per la vespra, quan se fa el ensaio i la frase que en la que entonces es

resolie el cas del guia, la que tenia que dir el guia, per indicació del cantor major vaig dir: em pertoca ser pelegrí, perquè ere el que eixia de la primera casa del torn d'eixe any, i dic: però si algú vol ser que ho diga i serà. I l'entonces l'home més vell de la provessó va dir: eres de la primera casa i i sent a qui representes, com és t'aguelo, tu tens que ser el guia de la processó. M'aguelo ere un home de prestigi en el sentit social, popular, a nivell local, no era un professió de classe alta, ere un home llegit que sabia llegir i escriure ere un home de gleba, era barber, un ofici no alt i eixe ofici saps que escoltes i et relaciones molt amb la gent i allí es feia rogle, reunió, sociabilitat diriem no..?. bé pues, l'home que em digué això a la sacristia, el que m'otorgà la responsabilitat de guia, l'aguelo Font li deien, ell el va dir tu tens que ser guia si vas en representació de t'agüelo. Vaig tindre la tremenda prova de ser guia sent el més jove de la quadrilla, quan normalment el guia és l'home més reposat, amb més coneixement, o el que està més acostumat i ha anat més vegades a la processó perquè té més experiència. Va ser tot un món de sensacions i experiències extraordinàries que em van marcar la meua vida" (E.P.P.2).

Aquest home des d'eixe moment es va vincular a la processó i ha estat un home molt representatiu dels significats i valors que representa aquest ritual. Segons ell i altres membres destacats, hi ha gent que diu que és de la processó, però que no la sent ni aporta. Podem dir que aquest home ja veterà, amb fills que han sigut ja pelegrins i nets que hi juguen a ser pelegrins, és un dels pilars que "ha aguantat" per utilitzar el vocabulari *èmic* dels nostres informants, com el que més, la peregrinació local de les Useres. En aquesta narració el nostre informant fa una reflexió molt adient pel que fa al que implica per als que formen part d'aquest espai sagrat de la processó:

"uns diuen que són de la processó, però, no aporten, a la processó ni fan res per ella, i altres que no són, perquè no van a missa els diumenges, però la senten la cuiden, perquè participen d'una manera constant i continua tots els anys sent càrrega, formant a la gent jive en el que és la processó, ajuda col·labora contribuïx, amb respecte i esforç" (E.P.G.1).

Segons els testimonis que hem pogut entrevistar, aquest ritual sí que afecta a la persona, tal vegada, no arribe a ser una transformació tan transcendental com era en una societat més tradicional fonamentada en altres valors i significats. En un context

com l'actual de modernitat avançada, com pot afectar aquest ritual?. Doncs, segons testimonis entrevistats:

“Si que té un efecte transformador molt important, no es tracta tant sols d'un sacrifici, de la penitència, de l' esforç, del dejuni, de l'abstinència o vot de silenci, ni la disciplina ni l'obediència, es tracta de rebre un sentir, una llum, unes emocions que et faran canviar, i no sentiràs igual ja la processó que abans. I després que afectarà a la teua vida per molts anys, no es tracta d'una conversió, ni tant sols d'un canvi de personalitat, que digues este xic ha vingut transfigurat canviat, sí que hi ha canvi i et transfigures no fas un canvi moral social o religiós, sinó que t'has enriquit de tal manera, que eres una altra persona, no tornes de la mateixa manera, tornes enriquit, satisfet per haver superat la prova, tornes content per haver conegut a la gent que has conegut, perquè donat que durant el camí encara que els pelegrins no parlen entre ells establixen una relació d'amistat que serà per a tota la vida, no renyiran mai dos pelegrins, són companys” (E.P.G.1).

Respecte a aquest significats cal apuntar que entrevistant a xicots que han sigut pelegrins en els últims anys, efectivament, després de la peregrinació es pot produir una transformació en la persona, segons l'edat que tinga, com una mena de maduració. A nivell col·lectiu de grup es produeix un lligam màgic, com una germanor que es palpa en les reunions de pelegrins de l'any, sopars de pelegrins de l'any, grup de *whatsapp*, etc. En un poble tothom es coneix i les colles d'amics s'organitzen en base a l'edat i a les afinitats esportives, polítiques, aficions, etc. Però en les Useres, a banda dels factors esmentats, l'esdeveniment vertebrador d'amistats i de lligams és el fet d'haver pelegrinat junts. Aquest fet marca l'amistat i la connexió per a la resta dels dies. Tant aquells han sigut pelegrins, com aquells que acomplien amb les funcions de dur les càrregues, els cuiners, els cantors. És probable que es conegueren una miqueta en la convivència quotidiana del poble, però no serà fins eixe camí ple de dificultats on tots es van a conèixer realment.

Per suposat que es tracta d'una travessia, d'una aventura amb una missió comunitària, d'un camí de dificultats i adversitats. Pot fer molta calor o molt de fred, pot ploure o nevar i algú pot caure defallit, rendit, però entre tots l'alçaran, l'ajudaran

per continuar el camí, ningú es quedarà darrere, com si passa fora de la processó, en la societat.

La processó és un espai on s'ensenya i es posa en pràctica la solidaritat comunitària d'una manera viva i directa sense artificis ni burocràcies, sense números de compte corrent, allí ajudes al que tens al costat amb les teues pròpies mans, amb el que tens, amb els teus recursos. L'atmosfera de cooperació i d'ajuda arriba fins a tal punt, en que un s'oblida de qui és, fins i tot de vegades, com ens comentava aquest home experimentat i ple d'anècdotes, la cosa arriba fins al punt que un s'oblida de quin partit polític pertany.

Aquest informant ens contava com havia vist, (en un context de tensió política, eren els temps de la Transició), on encara hi havia molt de rancor per la repressió franquista, a dos adversaris en el camp de la política local, un del PP i l'altre PSPV, rentar els plats junts i ajudar-se un a l'altre.

Seguint amb aquesta vessant que té com a funció social *igualar o crear cohesió grup*, en definitiva *comunitat*. La peregrinació es converteix en un espai de transformació personal, educatiu, terapèutic, i també formatiu. Podem veure com amb aquest ritual sens dubte, es pretén una convivència en fraternitat buscant una cohesió social que no sempre, és fàcil trobar. Per això el ritual, com va analitzar Turner (1980) reafirma la validesa de certes normes fonamentals, aïllant-les de les altres i separant-les dels contextos en què es produeixen pugnes i conflictes en connexió amb elles. La peregrinació com expressa el nostre pelegrí veterà "et deixa tocat" d'una manera o d'una altra:

"més enllà de la litúrgia, més enllà del ritual, més enllà dels sentiments, més enllà de la tradició, del compromís del folklore que li posem uns o altres, de la transcendència que té en el poble, en la societat, la processó és una ocasió única per a que 56 homes cadascú d'una edat, d'una condició social, d'una professió, d'un nivell social i intel·lectual, vagen junts en germanor, i tornen, i disfruten d'un temps de renaixença de primavera, quan el camp està més bonic i que no hi haja ningun rancor, tropelia, perquè són 56 homes que van tots com una pinya on cadascú té la seua faena i cadascú té el seu paper i ningú es distrau i cadascú participa d'una manera tan intensa que bueno, no ningú, ix sense tocar " (E.P.G.1).

Aquest efecte de fusió, de germanor també es produeix entre els clavaris i entre els càrregues, que més tard passarem a descriure. Cada grup té les seues funcions establertes i açò fa que cada membre haja de coordinar-se de reunir-se de conviure per a que tot estiga preparat a per quan siga necessari, ha de fluir tot en harmonia. I eixa dinàmica interna formal, després quan ha acabat la peregrinació, es trasllada a les relacions informals per sempre, entre aquells qui han participat en l'esdeveniment durant eixe any.

Així, doncs, haver passat per la processó desenvolupant algun rol, implica que passes a ser de “la gent de la processó”, i dins de la comunitat userana t'identificaran si continues col·laborant d'alguna manera, com a càrrega, cuiner, cantor o com a persona de la processó. Com ens conta el nostre informant experimentat, no es tracta que passes com diuen ara a ser d'una casta o elit, o d'una condició social diferent, però tot el món sabrà si eres o no de la processó: “tot el món sabem qui és de la processó en este poble”(E.P.G.1).



Foto (9). Els Pelegrins eixint de les Useres. Autora: Sonia Monferrer

Al principi dels temps les famílies més humils i arrelades a la terra llauradors, camperols, masovers, i pastors eren els qui entre l'obligació i la devoció, s'encarregaven de tirar endavant aquest ritual de religiositat popular. No són ni els retors, ni els metges, ni els secretaris del poble els qui es preocuparan de la processó, sinó les capes més baixes, els jornalers, els llauradors que tinguen matxos (cavalls) per aportar a la processó, homes durs acostumats al treball en el camp, perquè no tot el món pot resistir eixa pallissa de tants i tants quilometres a peu, de pujada i baixada per boscos i barranc. Hem observat com avui molts dels individus que ixen de pelegrí s'han d'entrenar per eixir de pelegrí, els nous pelegrins de cada any, coincideixen amb els altres actors del territori de l'Alcalatén, els corredors de muntanya o de *trials runings*.

Aquests conformen altre grup d'actors que es barreja amb els xicots i homes que eixiran de pelegrins. És clar, que molts treballen encara el camp o en professions físiques, o practiquen el *trail running*, com és el cas paradigmàtic del Dipositari actual, però, hi ha d'altres que tenen professions més sedentàries que per força han d'entrenar-se, per muntar el desnivell del secà al Marinet, Xodos i les faldes i boscos de Sant Joande Penyagolosa, llavors han de posar-se necessàriament en forma, si no òbviament, es corre el risc de no resistir.

Pertànyer a les Useres, o a qualsevol altre indret d'arreu del món, no significa haver nascut allí, o ser fill de pares userans, sinó més aviat, *sentir-se d'allí*. En aquest procés de construcció de la identitat d'una persona influeixen factors relatius als lligams afectius amb l'espai i amb les persones (família, grup d'iguals altres representatius), història vital de cada individu, visió del món, així com, la seua posició i diferents espècies de capital de què disposa per tal de bellugar-se en el camp social Bourdieu (1994:104).

Llavors, el fet de ser pelegrí suposa un punt d'inflexió en aquest sentiment de pertinença o d'identitat, ja que, participar en el pelegrinatge intensifica aquest sentiment d'identificació amb el poble. Un home, no nascut allí, que sovint hi va de visita als familiars, es relaciona amb els habitants del poble i, fins i tot, té amistats; el fet de passar pel ritus de pelegrí li suposarà un enfortiment d'eixos lligams afectius que puga mantenir amb el poble.

També es pot donar el cas d'un home que no se sent massa vinculat al poble, per raons diverses, però el fet que li toque ser pelegrí pot arribar a canviar o influir en

la seua relació filial amb el poble. En un intent per il·lustrar açò, ens podem fer servir de les paraules pronunciades per un xic casat amb una userana les quals ens poden aportar llum sobre aquest sentiment d'identitat:

“jo no soc d'este poble, la que és d'ací és la meua dona, però des que vaig anà de pelegrí també el sent-ho com a meu. Per que quan vas de pelegrí dus el pes del poble, sents algo molt fort, que no es pot explicar en paraules, no ho oblidaré mai en la vida” (E.P.2).

Participar com a pelegrí implicarà entrar plenament en la comunitat de les Useres. Els pelegrins constitueixen, d'alguna manera, la representació simbòlica del poble, ja no estan en una societat rural patriarcal, per això com va expressar Ariño (1999) el rituals al medi rural actual, en plena modernitat avançada, està desvirtuat, desamentitzat del seus significat anterior i tradicional. Els homes de les Useres no duen “el patró del poble, “el pare-cap”, “l'autoritat suprema” als muscles com els joves sotmesos d'aquella societat dels *Sants Innocents* de Delibes, però, sí, que duen la càrrega, la supervivència de *la tradició*.

Entesa, avui, com la repetició, cada any d'un ritual, però també com a la forma en com els userans reforcen els seus lligams comunitaris i els seus sentiments de pertinença a la microsocietat de les Useres i d'identitat amb aquesta, projectant-se de manera conjunta cap al futur i marcant els espais de diferenciació amb “els altres”. Els pelegrins, en lloc de carregar amb una estàtua del sant del poble, porten; a cada pas i en les seues vestimentes, també en el que mengen i en els seus actes de resistència i de fortalesa, ja siga física o mental; l'ànima constituent de l'esperit del poble.

En paraules de Monferrer:

El pelegrinatge de les Useres obeeix a un vot de poble, i s'hi va en representació de tot el poble. Té doncs un sentit comunitari que ultrapassa la característica fonamental del pelegrí que es mou empès, sol o formant part d'un grup, per un compromís individual. A més d'això, encara que el temps del pelegrinatge està ben delimitat, hi ha també en el nostre pelegrí un sentit de superació de les dificultats, un més enllà al qual s'ha d'arribar, un ultreia (1995:14).

Per tot açò, podem afirmar que el fet d'ésser pelegrí no es limita a donar un passeig per les muntanyes disfressats amb abillament medieval, com es podria pensar des d'una mirada superficial. Pot resultar-nos inversemblant en aquests temps que

corren, on les xarxes socials virtuals sense fronteres i els dispositius mòbils tàctils es troben a l'ordre del dia. Tanmateix, en la rogativa de les Useres, des de la vestimenta, passant pel menjar, la beguda i els cants, fins els espais; tot constitueix un llenguatge simbòlic i religiós que els permet eixir-se'n del *més ací* i arribar el més prop possible al *més enllà*.

Entrem, doncs, en el terreny d'allò espiritual entès com una construcció social. És un viatge ascètic d'anada i de tornada; farcit d'adversitats, sacrificis i càstigs; durant el qual aquests homes imbuïts d'una sacralitat suprema se'n van a *dialogar*, tal i com ha expressat Monferrer (1995), amb les forces còsmiques i divines, amb un intent per acostar-se al *mysterium*, al fascinant, al Wunder, a la salvació. Indistintament de si treballen a un banc, es dediquen a l'obra o són autònoms; molt probablement cap d'ells siga llaurador, però, en el moment en què *els guardians de la tradició* els comuniquen que van a formar part del "*grup d'elegits*", començaran a deixar-se barba i per tant, a semblar-se més a Jesucrist, als apòstols, als "*homes sacrificats*". A partir d'aquest moment inicien un procés d'apropament cap a la natura, de fusió i d'assilvestrament amb ella, que els allunya de les formes civilitzades respecte al món profà i els va configurant, paulatinament, seguint les lleis del cristianisme primitiu en ermitans i anacoretes de la muntanya.

Conten els majors del poble que, en temps passats, el procés referit es portava a terme d'una manera molt més intensa, ja que, fins i tot, es deixaven créixer el cabells i les ungles. Passaran a formar part dels dotze, número que desprèn molta simbologia còsmica i religiosa. Dotze com els mesos i com les dotze nits màgiques que van des del Nadal fins l'Epifania anglosaxona, nit de reis i de bruixes segons la cultura mediterrània.



Foto (10). Descans Pelegrins.

Tampoc podem obviar el número dotze que és el conformant dels apòstols acompanyants de Jesús. El dotze és un número, que encarna la intenció d'ordenar i de controlar en el sistema còsmic romà i el cristià, tal i com ha posat de manifest Cardini (1984). Ens trobem amb què desembre, és el dotzè mes de l'any i significa la fi d'aquest tancament del cicle vital de la natura.



Foto (11) : Els Pelegrins. Autora: Sonia Monferrer

Si li afegim la vesta blavenca, el barret, el bordó i els desmesurats rosaris; ens trobem amb uns individus que, en virtut de la seua pertinença a la comunitat de les Useres, aniran allunyant-se simbòlicament, i durant dos dies, fins i tot, físicament d'eixa societat de serveis-industrial, de la qual formen part diàriament, per a endinsar-se en una experiència transformadora que els transportarà al món de la tradició i d'allò sagrat.

Cal parar atenció sobre eixos pantalons texans o sobre eixes botes i sabatilles que els pelegrins porten baix de la indumentària tradicional, en determinats moments del camí, quan es trobem situats a les altes muntanyes, quasi tocant el cel o la boira. El poder espiritual de l'escenari natural arriba fins a un punt que crea una atmosfera de pau i de tranquil·litat.

Així doncs, les *obligacions principals del pelegrí* són les que segueixen: fer penitència, sobretot amb el silenci, caminar descalç, com s'aprecia en la Foto (11), quan siga necessari, vetllar pràcticament tota la nit de Sant Joan i recitar les oracions oficials del pelegrinatge, tant al camí, com a les esglésies i les ermites. Aquests deures han de ser duts a terme amb fermesa i humilitat per tots els membres de l'expedició sacra. En cas contrari, no es podrà assolir l'experiència mística.

En aquest punt de la nostra descripció etnogràfica, cal fer un espai a banda per a parlar específicament del rol del *guia*. Aquest últim resulta un "*pare*" que assumeix la responsabilitat dels dotze restants, sent qui fa tretze. A diferència de la resta, els seus atributs són diferents, ja que aquest representa la figura de Jesucrist. Conseqüentment la seua funció és orientadora. És aquest qui ha de romandre a la disposició dels pelegrins, obrint-os el seu cor a les confessions, a les penes i als malsons.

Actua com a "*mentor-terapeuta*" respecte als homes. Com a suposat emissari de la paraula de Déu, fent de mediador entre aquests i la divinitat per una banda, però per l'altra també dialoga amb les forces de la natura. Aquest diàleg apareix reflectit de diverses maneres. A tall d'exemple, si durant el camí l'oratge es torna agressiu sobre el guia recau el pes de prendre la decisió crucial de seguir avançant o, per contra, aturar-se. En cas que alguna persona del comboi desitge realitzar algun acte extra de devoció o de manifestació del seu sentiment, no podrà dur-ho a terme sense consultar-li al guia abans, sent aquest el cap de l'expedició sagrada.

En la segona missa del divendres, que du el seu nom, els pelegrins s'agenollen i s'alcen diverses vegades però açò no és tot. Després d'haver besat el terra enfront el Sanctus, s'incorporen, romanent encara agenollats, posen els braços en postura d'adoració, ço és, estesos en creu, amb els colzes doblats i els palmells girats cap a l'altar, i romanen així una estona fins la comunió.

Aquesta postura és molt cansant, segons conten aquells qui han tingut l'honor d'haver-la aguantat a eixes hores del matí en eixe mateix escenari. Les gnuflexions i postures d'adoració es repeteixen al llarg del camí en les diverses cerimònies: cal castigar el cos, cal ser tot esperit per a què la purificació i la perfecció ascètica siga possible.

Com han senyalat nombrosos científics socials som allò que mengem. Prenent aquesta metàfora descriptiva, podem establir un símil en aquest ritual el qual es caracteritza pel seu caràcter d'ascesis i, conseqüentment, el menjar d'aquest camí ha de ser, també, auster. Caracteritzat per l'abstinència, emperò, dietèticament complet, ja que, el trajecte és llarg farcit de pujades i de baixades, produint un desgast en les energies. Així doncs, a la dieta dels pelegrins trobem fruites secs, arròs, bacallà, enciams, ous, pebre, xocolata, olives, fesols, pimentó, tomaca, oli, vinagre, i pa.

Cal parar atenció especial en l'ou, un aliment que es repeteix en diverses menjades al llarg del Pelegrinatge i que està dotat de molta simbologia. L'ou, ens dirà Cardini:

És símbol de mort i resurrecció. Per als cristians és símbol de Déu; dels antics hàbits, de quan els ous es conservaven durs durant tot l'hivern i els últims que quedaven com a provisions podien consumir-se tranquil·lament el dia de Pasqua, açò és, en Primavera, quan la penúria alimentària de l'Hivern ja anava tornant-se un simple record; del ésser humà constituït de cos (la closca, d'ànima (la clara de l'ou) i l'esperit (el rovell de l'ou). També és un símbol pasqual, una victòria sobre la mort; de primavera, una afirmació de la vida a nivell còsmic el mateix que a nivell humà, un ressorgir de la natura, una resurrecció (1984:144).

Com es pot comprovar, la simbologia de l'ou s'ajusta perfectament a tot allò que comporta el camí del pelegrinatge fins a Sant Juan de Penyagolosa. La rogativa de les Useres es fa a la Primavera, estació comparada amb el tornar a la vida i la renaixença de la natura. No hem d'oblidar que el camí és una via ascètica que té com a

finalitat trobar-se amb Déu i per açò és de vital importància l'austeritat hivernal. Cal alimentar-se de manera completa d'allò que aporte, tant energia al cos com a l'ànima, en un intent d'enfortir-los sense profanar ni desviar la seua missió mística durant el trajecte.

La nit de divendres els pelegrins, després d'haver-se passat tot el dia caminant per muntanyes i barrancs amb els peus desfets i ferits, pernocten en una cova. Açò no ens ha de dur a pensar que vagen a dormir tota la nit sinó més aviat al contrari, l'ascetisme prossegueix. No és un hostatge pensat per al plaer del descans sinó, per a continuar amb el càstig del cos. Consisteix en un espai natural de pedra, àrid i dur, sense cap mena de comoditat que pugua reconstituir a la persona. A l'interior de la cova es fa un foc el qual, aparentment, serveix per calfar-se però una vegada més ensopeguem amb la crua realitat i és que aquesta producció de calor guarda una funció real ben distinta de caràcter simbòlic molt important: intensificar l'experiència mística.

Es tracta d'una incandescència produïda a base de llenya verda de pi que simbolitza dos coses. D'una banda, la vida i la renaixença en la mitologia popular -cal recordar que el pelegrinatge és un trajecte de transformació i de renovació, tant a nivell personal dels pelegrins, com a nivell comunitari del poble de les Useres-. D'una altra banda, la combustió provoca gran quantitat de fum creant una atmosfera purificadora de l'ànima i mortificadora dels sentits que no deixa, malgrat el cansament, conciliar la son.

Però el desgast físic no acaba ací, ja que, durant eixa nit els pelegrins eixiran a resar a l'església, tantes vegades com ho indique el guia fins arribar al punt de quedar exhaurits. Sols per aquesta via ascètica, punitiva del cos, dominant la voluntat i enfortint l'esperit; l'home pot transformar-se, fins eixir-se'n d'ell mateix, d'alliberar el seu esperit del món terrenal i rebre la gràcia de Déu.

Una vegada aplegats a aquesta fase, es pot considerar que els pelegrins estan ja fornits i preparats per a viure, de manera solemne i humil, *la cerimònia del perdó*, que marca un punt d'inflexió en el viatge. Aquesta celebració es caracteritza pel seu secretisme i l'aïllament dels pelegrins. Així doncs, els cantors majors i els joves exerceixen, una vegada més, el seu rol de *guardians*. Primer, fan eixir a tothom de l'església, incloent el capellà, quedant-hi solament els pelegrins i el guia. Seguidament,

vigilen les finestres i les portes per a què la curiositat de ningú, siga local o turística, profane eixe moment de màxima sacralitat. Segons Monferrer (1995:65), una vegada sols, els pelegrins formen un rogle amb el guia al mig, a mode d'últim sopar. És, a partir d'aquest moment, quan el guia els dirigeix la paraula induint-los una sèrie de reflexions sobre el sentit religiós del pelegrinatge, sobre els avantpassats que la varen començar, sobre llur promesa i sobre la continuïtat de la tradició (la transmissió de les sacra en termes de Van Gennep). No es disposa d'un model per a aquest discurs. Cadascú improvisa segons el seu parèixer.

En cas que sí que es dispose d'un model, a dies de hui ens resultarà impossible determinar-ho a causa de la prohibició absoluta de revelar allò que allí dins es diu. Després els pelegrins es descalcen i el guia va cridant-los un per un, tot demanant-los perdó per les possibles ofenses esdevingudes en qualsevol temps i ocasió. Cada pelegrí se'l concedeix. El guia li renta els peus i li'ls besa. Acte seguit, cada pelegrí repeteix l'acció amb ell. En acabat, el guia pega uns cops a la porta i el cantor major obre.

Aquest hermetisme que envolta al ritus del perdó, encara avui és completament cert, fent-se palès en la figura dels testimonis autòctons que havien sigut pelegrins en l'anterioritat. Destaquem el fet del seu avanç posant l'accent emocional en el caràcter incognoscible de la celebració.

“Jo no te puc dir res, ara simplement te diré que allí a la gent li botaven les llàgrimes de l'emoció. Això és molt fort. No se pot expressar en paraules” (E.P.2).

Algú pot arribar a pensar que s'ha perdut part del sentit i intensitat per als usuaris d'aquest part del ritual en el segle XXI, ja que no en trobem en el mateix context socioeconòmic. No obstant, no ha resultat ser així, tal i com s'ha pogut comprovar, en les expressions verbals i no verbals, dels informants que han passat per aquesta prova. Sembla que en eixe camí ple d'obstacles, precis, i oracions es va formant una atmosfera de fraternitat i de cohesió impregnant tot “l'ésser” dels elegits i que arriba al seu clímax en eixe moment de perdó i d'humilitat.

Tot i que durant el trajecte no s'intercanvien massa paraules, solament les justes i necessàries per a qüestions relatives a la quotidianitat, l'espai vital protegit en el que ells es van a moure durant eixos dos dies donarà lloc a que sorgisquen entre els passatgers d'aquest viatge uns lligams inoblidables.



Foto (12) : Els Pelegrins eixint del Penyagolosa. Autora: Sonia Monferrer

L'atmosfera sagrada que es crea ve donada pel seu aïllament, la frontera que els separa del món profà, es blasma en la distància i incomunicació que guardaran respecte a la resta dels actors socials. Tal i com expressa Durkheim:

La cosa sagrada és per excel·lència, aquella que allò profà no pot tocar amb impunitat ja que entre elles hi ha una espècie de buit lògic, l'esperit es resisteix de manera invencible a que aquestes coses (profanes/sagrades) siguin confoses o simplement posades en contacte. Açò suposaria contradir violentament la dissociació en que aquestes idees es troben a les consciències" (1992:36).

Per això no és d'estranyar, que en el transcurs del ritual, si algú no autoritzat traspasa els límits marcats per les normes que regulen aquest espai social, on imperen unes determinades formes de relació amb les coses sagrades, de respecte suprem, és sancionat pels *guardians de la tradició*.



Foto (13) : Pelegrins asseguts, protegits pels seus guardians. Autora: Sonia Monferrer.

barret negre- formant la ratlla que separa l'espai sagrat del món profà.

Autora: Sonia Monferrer

En el ritual del pelegrinatge, els pelegrins com els *joves del ritual ndembu* (Turner, 1980) establint un símil amb els adolescents protagonistes del rituals d'iniciació, passen per un procés de transformació *totius substantiae* on ixen del món profà per a endinsar-se en el cercle de les coses sagrades mitjançant les cerimònies i els exercicis pertinents. Deixen de ser actors de la vida quotidiana per a dur, en paraules de Durkheim (1999), exclusivament una vida religiosa en la qual hauran d'executar la missió que els ha sigut confiada.

Assistim, aleshores, a una construcció social d'allò sagrat, és a dir, a una sacralització, en aquest cas no d'un espai físic, ni d'un objecte, ni d'un animal, planta o pedra, sinó d'un grup d'homes amb una funció específica. En temps remots, arribava fins al punt en què la gent relata com els masovers, al passar els dotze homes per davant dels masos, s'agenollaven, tot corroborant el caràcter superior en dignitat i poder que caracteritza a *les coses sagrades*. Així ho expressava un informant autòcton:

“la processó és algo molt nostre, que no se pot expressar ni en paraules”
(E.P.P.2).

Amb açò pretenem posar de manifest la propietat sagrada dels autòctons de les Useres, amb la qual cosa queda establerta una frontera simbòlica en termes culturals, quasi insalvable, entre el *nosaltres* i *l'altres* que pot arribar a obstaculitzar la possibilitat d' "apertura" i pot arribar a impedir una reconceptualització col·lectiva de la rogativa envers al futur.

A dies de hui, la gent no s'agenolla sinó que, en ocasions s'apropa massa arribant a desdibuixar les fronteres entre els dos espais heterogenis. Recordem com a principis del camí la barreja dels espais va superar els límits d'allò permès, fins que un ex-cantor va cridar amb autoritat: "per favor aneu davant o darrere però no al mig, ¡homej!", va exclamar tot sufocant-se. És en aquesta anècdota on queda reflectida eixa relació d' hostilitat que hi ha entre el món sagrat i el profà i arriba a traslladar-se al sentir de les persones, sovint manifestat, com hem notat, en reaccions d'afeixugament i rebuig.

No els molesta la gent per ella mateixa sinó, allò que representa aquesta com a força profanadora que origina una situació d'ambigüitat la qual no és congruent amb la diferenciació social dels espais que es fa des de *l'habitus* propi del ritual.

4.2 LA RESTA DEL COMBOI SACRE: UNA ANÀLISI DEL ROL QUE DESENVOLUPEN: EL Dipositari, els Cantors i el Cuiner. La Construcció social de l'espai sagrat

Hem decidit analitzar aquestes figures del ritual *de manera conjunta*, atès que, aquestes apareixen donant forma a un nucli autòcton encarregat de l'organització i de la conservació de la rogativa. Amb açò pretenem dilucidar que cadascú realitza les seues tasques de manera independent però, la circumstància que tots tres siguen rols vitalicis, dóna lloc a una interacció específica entre aquests que acaba per conformar un grup de persones especialitzat en totes aquelles qüestions que afecten a la implementació del Pelegrinatge.

Aquest nucli no només es dedica a executar de manera mecànica les funcions específiques de la processó sinó que a més a més, també, a través de la seua existència quotidiana, ha construït un discurs, una idiosincràsia pròpia, sobre tots aquells assumptes que afecten al desenvolupament de la processó. Aquesta ontologia del què significa per a ells ha constituït allò que hauria de seguir sent el pelegrinatge respectant la seua òptica. Aquesta interpretació, arrelada en una forma de desenvolupar l'esdeveniment i de projectar-lo durant segles d'igual manera sent fidels a la tradició, ens transporta a l'àmbit de les creences religioses, les quals divideixen l'espai físic, ja siga natural o construït socialment, de manera simbòlica en allò sagrat i en allò profà, tal i com hem expressat des de la sociologia de la religió. Amb açò pretenem dir que ells no consideren el pelegrinatge com un simple passeig per la muntanya sinó que, l'entenen com un acte sagrat.

És considerat, per tant, com a superior en dignitat i representa poder front a les coses profanes, particularment, en l'esser humà, suposant que aquest últim no siga més que un home o dona en ell mateix i no estiga sacralitzat. Aleshores aquest ocupa una posició inferior i dependent. Encara que es tracte del periodista més famós de la televisió, de l'alcalde o del president de la Generalitat; s'ha de sotmetre, igualment, dins d'eixe espai sagrat que ells anomenen "la processó", tot obeint les regles que la regeixen sense cap excepció. De no ser així, serà expulsat del cercle, siga com siga.

Més d'un excursionista o periodista se n'han tornat amb la càmera trencada a causa d'haver-se apropiat en excés als pelegrins, ço és, als homes sacralitzats durant el trajecte de la rogativa. Com hem pogut observar en el nostre treball de camp, la funció protectora i defensiva la duen a terme uns homes que van darrere del comboi sagrat

formant una línia defensiva o de barrera entre l'espai sagrat i el profà. Els hem atorgat la nomenclatura de "guardians en directe de la tradició" perquè lluiten cada any per a què el ritual no es perda salvaguardant-se, així, amb tota "la puresa" de fa segles i protegint-lo de les forces profanadores, que res tenen a veure amb la processó.



Foto (14) : "Els guardians" formant una línia de defensa van darrere protegint als Pelegrins. Autora: Sonia Monferrer

Per tant, aquell que no siga un cantor, ni un clavari, ni un càrrega, ni animal; no gaudirà de l'autorització legitimadora per a formar eixe comboi i s'haurà de resignar a anar darrere o davant, sempre respectant una certa distància que no altere eixa atmosfera sagrada. Aquestes forces externes poden venir donades de la mà dels excursionistes que van seguint als pelegrins durant el seu trajecte fins als actes públics promoguts pel propi Ajuntament aprofitant la popularitat de la rogativa. Però, com ja hem assenyalat adés, formen part del territori d'allò profà i per conseqüent, no resulten pertinents.

Desentonen i no encaixen en la rogativa que es tracta d'un esdeveniment sagrat, ço és, irrompible, intocable i inalterable per tota cosa, pensament o acció que provinga del món profà. Amb açò allò que pretenem argumentar, és que aquest nucli manifeste una animadversió contra ningú de fora sinó que, tal i com ho expressa

Durkheim (1999), l'oposició entre allò sagrat i allò profà pot arribar a superar en intensitat a l'existent entre el bé i el mal o la salut i la malaltia, ja que, aquestes formen part del mateix gènere, de la moral i dels valors en un cas i de la vida en un altre. No obstant, allò profà i allò sagrat constitueixen dos gèneres completament oposats, ja que, les energies que s'observen en un, no s'aprecien en l'altre per pertànyer a una naturalesa ben distinta.

Tal i com va observar el pare de la sociologia, Durkheim, l'escissió és total, no hi ha res en comú i per a passar d'un estament a un altre s'ha d'autoritzar per *la tradició*. La tradició està composta per la llei interna que regeix la normativa sobre com s'han de dur a terme les accions dins d'eixe microespai social. És aquesta la veu que té més força, la que més mana i a ella estan sotmesos tots aquells que vulguen participar de manera directa, o indirecta, en la seua reproducció.

El que hem definit com a Junta de Pelegrins o Grup de Pelegrins, no està organitzat de manera formal, constituït, diguem-ne com una associació o confraria, com passa en altres rituals de religiositat popular com ara els d'Andalusia, o sense anar més lluny, Catí. En el cas que ens ocupa cadascú realitza les seues tasques de manera independent, amb coordinació i discussió on tot es desenvolupa de manera harmònica, com ha deixat constància un dels informants.

Ha sigut ara, en l'actualitat, degut en gran part al prestigi que ha anat assolint aquest esdeveniment de l'Alcalatén causat per la seua resistència als canvis interns i la consegüent atracció que exerceix sobre els forasters, que aquest nucli ha començat a qüestionar-se, aquesta forma no administrativa de funcionar, perquè han pensat que tal vegada, la seua forma d'interactuar tant entre ells, com amb l'exterior podia canviar. Aquesta situació de transformació en una entitat més formal, els avantatge que implicaria i els seus aspectes negatius han sigut abordats amb el dipositari en l'apartat on expliquem el procés de patrimonialització.

Elevant el grau de concreció, anunciarem que abans el Dipositari, referit a una mena de "*cap*", dins d'aquest nucli, podia prendre decisions amb cert grau elevat d'autonomia, a través d'un consens amb els altres veterans del comboi. Aquesta informalitat del funcionament d'aquest nucli es fa possible dintre d'un marc de relacions de confiança mútua forjades al llarg de molts anys de *processó*. Però centrant-nos en l'actualitat, sense necessitat d'anar més lluny, ens n'adonem que les

propostes que s'originen en el Grup de Pelegrins, amb freqüència s'han de negociar amb l'Ajuntament i l'Església perquè aquestes institucions també intervenen en la processó.

En definitiva, aquest grup no formal però tampoc informal per gaudir d'uns valors i normes encara que no escrites i dotat d'una funció determinada, s'ha de reunir com una associació més, encara que no tinguen la forma jurídica, per fer front a la pressió dels canvis que venen de l'exterior. Aquesta entitat no oficial, la conformen, a banda dels cantors, dels cuiners i d'alguns càrregues amb experiència; persones que hagen sigut guies, i fins i tot, malgrat no poder anar amb el comboi sagrat durant la rogativa. També hi formen part, les dones que solen ser les esposes dels clavaris les quals, una vegada més i quasi en l'anonimat, són les que duen a terme la reproducció de la força de treball a la seu del Pelegrinatge²¹, funció summament important si pensem en termes de consum d'energia al llarg del tortuós camí.

Per tant, i retornant a la dicotomia sagrat/profà, a mesura que les forces profanadores avancen, tractant d'introduir canvis, els *guardians de la tradició*, tal vegada en un futur pròxim, hauran de constituir-se en una organització formal amb el seu número d'identificació fiscal, per tal d'establir una dialèctica d'igual a igual amb els altres agents implicats en els processos de patrimonialització.

Pel que respecta al nostra interpretació el poder i el prestigi dels *guardians* traspassen l'àmbit estrictament religiós, tot projectant-lo com un grup de pressió dotat d'una força considerable entre la societat userana. En termes de Bourdieu (1994), diríem que aquest nucli gaudeix del *capital simbòlic* suficient, és a dir, de la capacitat de definir el ritual des d'un *habitus propi*, de caire conservacionista, on la percepció d'allò sagrat està per damunt d'altres visions de la realitat, conformant una manera d'actuar,

²¹ En aquest pelegrinatge, malgrat haver sigut salvaguardat per persones amb una sensibilitat de caire progressista, encara es manté una invisibilitat de la dona. Aquesta divisió sexual que fa Sant Vicent Ferrer de les professions per tal de guardar l'ordre i la castedat en les romiatges medievals s'ha perllongat en el temps fins als nostres dies. Fins al moment a les Useres no s'ha creat debat o conflicte explícit. Segons els testimonis consultats (Dipositari i altres membres de la Junta de Pelegrins) quan se'ls pregunta per aquest tema et contesten que si alguna dona planteja alguna vegada el problema a la Junta de Pelegrins se sotmetria a debat, però seguidament s'argumenta que les dones ja tenen la seua pelegrinació, la rogativa del Piló de la Creu on també van els cantors, capellà, és a dir, una processó en la que òbviament també hi ha una divisió de gènere perquè les dones van amb els xiquets, reproduint el rol femení de l'espai domèstic. En qualsevol cas, subratllem que la posició de les dones en aquest ritual reflexa l'estructura social.

de relacionar-se amb el ritual, ben diferenciada i, fins i tot, enfrontada amb altres postures de caire més materialista.

Si fem una anàlisi més acurat, més proper de les figures concretes, podem afirmar que el Dipositari és una figura que s'ha d'analitzar des d'una doble vessant. Per un costat, desenvolupa un rol explícit al ser la persona en qui es delega la responsabilitat de tenir cura de tot el fardatge necessari per a dur a terme el pelegrinatge. Actua a mode d'administrador que també aconsegueix la funció de guardar els diners sobrants d'un any cap a un l'altre. Per un altre costat, el fet de ser un càrrec vitalici de caràcter permanent, li atorga una altra responsabilitat implícita, no cenyint-se solament a ser el dipositari dels diners, sinó que també, és dipositari de la tradició, perquè concentra en el seu quefer, el poder sobre la planificació i el desenvolupament del ritual.

En el cas de veure'ns en la necessitat d'establir una escala que mesure la capacitat de decisió sobre dues qüestions transcendents com venen a ser: la forma com s'ha de dur a terme el ritual i la necessitat d'introduir canvis al seu del ritual per tal de mantenir la seua continuïtat, aquest rol figuraria, junt als cantors, en el primers llocs, com un dels màxims guardians de la tradició. Llavors, podem afirmar que fins a cert punt, el destí, la supervivència de la rogativa i el com es vaja fent està, en gran part, determinada per la figura del dipositari.

És aquesta rellevància qui el configura com un referent amb una influència que arriba a transcendir també sobre la societat civil, ja que, representa un pilar bàsic dins del ritual. De fet, no és baladí el fet que aquest paper, històricament, haja sigut dut a terme per una persona amb un nivell alt de solvència econòmica que li permeta, en temps de crisi i en cas que els clavis no hagen pogut captar el capital necessari, disposar dels seus propis diners per a completar el pressupost. A tall de sumari, es mostra un doble enllaç entre l'estructura interna de la processó i de la social, reflectint-se en el ritual la estratificació social que es dona en la vida real.

Els Cantors. Composats per tres actors que desglossem a continuació: aquell que se situa enmig durant tot el camí i porta la creu, anomenat cantor major. Segons les descripcions de Monferrer (1995), aquest primer cantor és qui millor coneix tot el pelegrinatge i n'ostenta l'autoritat en representació del guia. Dirigeix els cants i els obre, sobretot a les estacions. El seu paper és molt important i signe d'aquesta

rellevància exposem el fet de ser ell qui du la creu, considerat un dels símbols més importants en la religió cristiana.

Al seu costat, portant dos farons cadascun respectivament, caminen dos homes més. La seua vestimenta també esta plena de missatges implícits on destaquem un roquet blanc ben emmidonat, sobreeixint entre les robes fosques dels pelegrins i promeses, com “àngels”, que canten demanant perdó i pietat al déu tot poderós, suplicant-li que escolte les pregàries del poble. Durant el llarg camí els seus cants gregorians representen la veu pura del poble de les Useres que s’eleva cap al cel salvant muntanyes i barrancs demanant pau, salut i aigua per poder seguir existint. Malgrat que són homes amb gran capacitat pulmonar i resistència física, han d’entrenar-se i assatjar moltes hores per a que durant el trajecte tot isca bé.



Foto (15) : Els Cantors I. Autora: Sonia Monferrer. Autora: Sonia Monferrer



Foto (16) : Els Cantors II. Autora: Sonia Monferrer.

Foren elegits pels cantors passats i durant molt de temps seguiran sent cantors, bé fins que la veu es canse o bé, fins que els relleve una generació vinent que demostre, en paraules de Monferrer “condicions i interès”. Contràriament a un altre rol de la rogativa el qual no requereix massa preparació, aquest implica una dedicació i una constància dignes d’admiració. Són molts els assajos per tal de treure una cant afinat i potent que estiga a l’altura de la solemnitat que tant caracteritza aquest ritus.

Però aquests homes també són *guardians* de la sacralitat que envolta als pelegrins, ja que, entra dintre de les seues funcions el fet de vigilar que ningú no moleste els pelegrins ni intente traspasar el territori sagrat, ja siga en la cova o a les diferents cerimònies o, fins i tot, durant els descansos. Dins d’aquesta funció cal destacar la comesa que du a terme l’*excantor* que va darrere del grup de pelegrins. Aquesta figura del Pelegrinatge de les Useres no ha existit sempre, és una figura “moderna”, recent dels anys 90, jugar un paper simbòlic molt significatiu entre l’espai de la tradició i la modernitat avançada.

Volem dir que no sempre ha estat allí, als anys 60 ningú anava darrere ni davant de la peregrinació, en els últims temps a causa de l’afluència de nous espectadors, abans durant el camí els pelegrins només es trobaven amb els masovers, pastors i camperols. Ara hi ha un altre públic i seguidors que després analitzarem amb deteniment. Aquests nous pelegrins o pseudopelegrins volen acompanyar als pelegrins en el seu viatge, ha esdevingut necessària la presència d’un home ex-cantor amb

caràcter i decisió que protegeix l'espai sagrat dels tretze elegits. Aquest últim home segueix portant el tradicional barret negre, així com el bastó a mode de signes distintius de la seua identitat passada. En determinats moments del trajecte, especialment en les processons i en les cerimònies d'arribada i d'eixida, ell, juntament amb altres ex-companys seus, també cantors s'uneixen als actuals.

La tasca d'aquest home convertit en *intèrpret o guia local* a la força comporta una barreja de dificultats, d'esforços i, a la vegada, de congratulacions en certa mesura. Dita tasca resulta difícil de dur a terme perquè consisteix en vigilar contínuament que algun turista, ignorant que els seu actes puguen suposar alguna mena de sacrilegi, no sobrepassa els límits permesos per la tradició. És per tant que ha d'anar sempre el primer tancant el pas dels excursionistes curiosos. Però, al mateix temps, segueix servint-li d'utilitat als "apòstols userans", cosa que l'ompli de debò, sense quedar-se al marge de la rogativa. Tot açò per un costat i per l'altre, tendeix a convertir-se en una mena de savi que pot enlluernar als excursionistes receptius a base d'anècdotes i de llegendes que giren en torn al pelegrinatge en temps remots. Es crea una situació on mostrar la tradició a través de la seua veu, davant els turistes atents, es converteix en motiu d'orgull, explicitant la importància que té per a l'indígena, en tant que membre de les Useres, poder esplaïar-se sobre l'esdeveniment local.

Ara bé, si algun excursionista o periodista osa trencar les regles del ritual, com s'ha esdevingut el cas en diverses ocasions en les quals algun malaventurat ha fet l'intent de filmar o fotografiar més enllà del permès, aquest cap dels excursionistes no ha dubtat ni dubtaria en fer ús del bastó. És cert com ens comenta la gent, que aquesta postura en els últims anys s'ha relaxat, perquè la gent també s'ha tornat més respectuosa. La qüestió de la defensa de la solemnitat i de la sacralitat del comboi és un indicador sobre la intensitat amb la què es viu i es construeix l'espai sagrat. El nostre guia particular em comentava que a ell no li importa que vinga gent, sempre i quan respecten als pelegrins.

"A mi no m'importa que vinga la gent només demanem respecte". "Hi ha gent que ve, fa alguna foto, però ho compren, no es passa, saps, respecta" (E.P.1).

Per finalitzar amb la descripció d'aquest seguici penitencial, no podem anar-nos-en sense abans fer menció a aquells que fan possible, gràcies al seu treball gastronòmic, la renovació d'energies i de forces dels caminants, ço és, el *cuiner i el seus ajudants*. Són tres i llur promoció és semblant a la dels cantors. Paral·lelament a esta activitat secular, el *Cuiner Major* també realitza funcions de caràcter espiritual com són el fet de resar el rosari durant el camí o els pares nostres de després de les misses de les càrregues.

L'ajudant dels cuiners és qui proveeix de llenya per a fer el foc que courà els aliments en les diferents menjades i purificarà el cos i l'ànima dels pelegrins en la nit que passen a la cova. Alguns promulguen que, a base de llenya verda que origina més fumaguera, s'arriba a fer més eficient, si cal, la neteja dels pecats o de les ofenses. Es tracta de purificar-se front a la contaminació de la vida externa, d'establir un ordre (neteja) front al desordre (brutícia), que delimita les fronteres simbòliques entre l'espai sagrat i la vida profana (Douglas, 1973).

Però la llenya també és un símbol de fer les coses com es feien abans. El record d'un temps que ja no tornarà en el que els masovers ajudaven i acollien als xiquet valents com Pio, un informant avui ja vell, però que en eixa època que ha sigut engolida pel pas inexorable del temps, eixia per eixes muntanyes a tallar llenya per a que els pelegrins no passaren fred. Tant els cantors com el cuiners, són coneguts al poble per la funció tan important que despleguen en la processó, en la estructura simbòlica, arribant a traspasar la seua popularitat del terreny estrictament religiós cap a la vida social del poble, en l'estructura social real. El tracte amb ells ve filtrat pel rol que desenvolupen dins del pelegrinatge atorgant-los una posició de prestigi i d'influència social dintre de la comunitat userana.

Les càrregues. Són aquells individus que duen l'animal de càrrega (cavall o burro) per tal de transportar els aliments, els atifells i la resta de queviures per tal d'abastir a tota la confraria d'homes i d'animals que avancen en el comboi. En temps passats, tot allò referent a intendència gastronòmica era dut a lloms dels cavalls i dels ases però ara part dels menesters ja són duts en un cotxe durant tota l'expedició. Les càrregues, és adir, aquells qui menen els cavalls, són gent del poble que posseeix animals i els posa al servei del romiatge o, fins i tot, segons com procedeixen alguns indígenes devots del pelegrinatge, lloguen un animal només per a eixos dos dies. El

càrrega que havia dut a terme allò esmentat exemplifica eixe ascetisme i eixa penitència tan característics dels actes dels pelegrins traslladats a la resta de membres.



Foto (17) : Les càrregues. Autora: Sonia Monferrer

Ja no només per comprar a propòsit un animal per tal de fer-lo servir durant els dos dies, sinó pel calçat que duia, res de sabatilles ni de botes de muntanya; l'homenot va dur per camins de pedres puntegudes, argilaves i roques unes senzilles, ecològiques i espartenyes valencianes d'espart. Cal fer especial esment en què aquesta muntanya no s'escala de forma ràpida, a causa de la seua pendent, cosa que encara li confereix més valor a l'acció d'aquest userà. Aquest comportament farcit de valor i de penitència forma part, d'una banda, d'un dels indicadors més clars sobre els nivells on pot arribar el culte, l'abnegació i la passió d'un userà per aquesta rogativa. D'una altra banda, entra dins d'una cosmovisió rural, encara avui existent, del cos com un instrument i no com un objecte de desig ni de cura.

És cert que cal alimentar-lo però, en la mesura que açò supose energia per a produir, és a dir, llaurar o pasturar però res més. Abans el cos es convertia, juntament amb les eines habituals del camp, en una ferramenta més que esdevenia necessària i, al mateix temps, per a la socialització laboral en l'àmbit rural²². Treball i cos mantenien

²²En el transcurs de la qual, hom sovint establia competicions en les diferents feines del camp, a veure, qui fa els cavallons més rectes, els marges més resistents, qui llaura més prompte el camp, etc. En relació a aquesta utilització dels animals, els campionats de "Tir i arrastrada", que se celebren en els diferents pobles en festes, componen un substrat històric d'aquesta cultura llauradora que ha

una relació dialèctica, on el cos quedava marcat pel treball. Però entre els càrregues també hi ha molts joves, quasi la meitat del total, fet que ens va dur a reflexionar una vegada més sobre la necessitat d'identitat i de sentir-se membres d'una comunitat.

Es tracta de joves que durant la seua vida quotidiana estudien o treballen a Castelló, naveguen per la xarxa o en són usuaris de la telefonia mòbil. De tant en tant, s'acosten algun cap de setmana i períodes de vacances a visitar els iaïos o els pares i, fins i tot, retrobar-se amb la colla d'amics. El fet de participar en el pelegrinatge els serveix per a ser vistos per la resta de veïns reafirmant, així, els seus lligams afectius i identificadors que mantenen amb el seu poble. Es tracta d'una retrobada amb la comunitat originària, és una forma de renovar cada any els seus lligams. Abans conten els vells el poble:

“Per als joves ere una obligació, es vivie com una obligació, si ere tame devoció, però jo dirie que ara se sent més, perquè abans estàvem treballant tota la setmana en el camp a la gent no li apetia pegar-se la caminada, ademés, els torns per a ser pelegrí corrien molt prompte” (E.P.M).

Aquests homes, que es troben entre els seixanta i els vuitanta, encara han hagut de sofrir en els seus cossos i en les seues mentes l'orde social. És ocasió de donar a conèixer el testimoni d'un home major que retrotrau al passat el següent: “A més si t'equivocaves en algo se te burlaven” (E.P.M). Amb aquestes paraules allò que ens està posant de manifest és que abans, el pelegrinatge era considerat com gran esdeveniment, com un espectacle sacre d'àmbit comarcal. Però, en una societat agrària on el control social era molt fort i l'eixida dels pelegrins s'observava amb deteniment per la resta de membres de la localitat. Ara, en canvi, tots volen participar, tot el món vol ser pelegrí o realitzar alguna funció que els integre en aquest viver simbòlic d'identitat comunitària.

Els Clavaris. Aquests són, tot seguint una explicació etimològica, una mena d'esclaus “són els que fan la faena”, segons explicava un veterà de la processó. Cal fer esment sobre el fet que no la realitzen tota ells, com ja hem explicat més

desaparegut del paisatge rural al disminuir considerablement l'activitat agrícola i aparèixer la força de treball mecanitzada

anteriorment. A més a més, no podem oblidar que existeix una part considerable del treball d'assistència als pelegrins que és duta a terme per *les dones dels clavaris*. Abans i després del pelegrinatge les dones dels clavaris han de rentar els atifells i els plats així com, netejar els mantells amb la fi de deixar-los ben emmidonats per a l'any següent.

A més a més, elles són les que la setmana anterior a la processó fan les fogasses de pa que durant el camí es menjaran els pelegrins, després de ser beneïdes i repartides. Una vegada més apareix un rol de la dona confinat al servei a l'espai domèstic amb una correspondència amb l'estructura social. La funció principal dels clavaris, tal i com ens explica Monferrer (1995), és aportar tot allò necessari al pelegrinatge. Són ells els qui s'encarreguen del finançament del comboi. En l'actualitat duen a terme captes monetàries però els vells del poble relaten com abans es passaven dies a peu o damunt d'un burro de visita pels masos i per les cases realitzant captes en espècies.

Actualment, el càrrec és anual i voluntari i també aconsegueixen altres tasques de caire organitzatiu que duen a terme junt al dipositari com venen a ser les de buscar a aquells que eixiran de pelegrins i de càrregues així com, executar les gestions necessàries per a poder realitzar les cerimònies en l'ermitori de Sant Joan. Els tres no van junts durant tot el camí sencer sinó que estableixen torns cada dues estacions. La seua tasca consisteix a assistir als pelegrins en les parades durant el trajecte com si es tractaren d'antics vassalls: paren taula al terra, serveixen els dinars i els sopars, aprovisionen als cuiners, s'encarreguen també d'abastir els animals, etc.

El Capellà. A pesar que aquesta rogativa, actualment, gaudeix d'un caràcter eminentment catòlic entès dins d'un marc més ampli de religiositat popular. Els rectors que hi intervenen en el Pelegrinatge, llevat de la necessària tasca de celebrar les misses i de realitzar tots aquells exercicis litúrgics que siguen menester en cerimònies i en menjades sagrades, no disposen de l'autoritat que sí observem a l'església. Aquests professionals de l'espiritualitat són, simplement, un instrument més al servei dels sants viatgers i els seus guies. Si més no, el rector intenta, sobretot en el seu territori i durant les misses que sermoneja allí, establir un paral·lelisme entre la comesa dels pelegrins i algun passatge bíblic que estiga relacionat amb les finalitats de la rogativa.

Però per damunt de tot, tal i com donava a entendre un ex-cantor, "esta festa és del poble i per al poble"; ço és, no és de l'Església com a organització o institució. En

aquest sentit també hi ha una frontera simbòlica entre l'Església com a institució i l'espai de religiositat popular. Segons els nostres informants, en els seu dia, la jerarquia eclesiàstica va intentar abassegar més quotes de control sobre l'autogestió popular però els veïns es negaren.

Representants de l'Ajuntament. Tal i com ens explica Monferrer (1995) pot ser l'alcalde o qualsevol dels regidors o una altra persona delegada. Com a representants de la voluntat popular de les Useres, les seues tasques són la de tractar amb les autoritats municipals dels altres pobles ja que, el seguici circula pels termes de Llucena, Xodos, i Vistabella. Viatja en el comboi durant tot el camí, situat junt als clavaris, els cantors, i el rector, seguint el guia i les càrregues. Podem afirmar que dins aquesta microestructura, l'Ajuntament no gaudeix tampoc d'una posició elevada dintre de la jerarquia de poder dins del ritual. A pesar de ser qui ha d'intervenir en cas de conflicte amb alguna autoritat civil; no té res a dir a nivell organitzatiu ni en la realització del ritual. Paral·lelament, al que va ocórrer amb l'Església, la corporació local, en el seu dia, també va tractar de controlar la rogativa amb l'ajuda de la Diputació i de la Generalitat. Però, una vegada més, la seu autonomia i la por per part dels vells organitzadors a que la processó es convertira en un bé de consum turístic, van induir als veïns a rebutjar les ofertes monetàries de les institucions públiques. Amb açò pretenem posar de manifest que el *territori sagrat*, que representa la celebració del Pelegrinatge, no apareix sols inexorable per a les maniobres de l'Església sinó que també, per a les conjures dels representants polítics autòctons. Tot i açò, cal afegir que alguns representants de la Diputació, com el president o el subdelegat de Governació i algun altre representant de l'Ajuntament de Castelló, han estat en nombroses ocasions durant les processons d'eixida i d'arribada al poble, divendres i dissabte, respectivament. Com ens explicaven uns joves del poble "venen sempre a figurar, a eixir en la foto" (G.N.D).

Com veiem la peregrinació també es pot considerar un espai simbòlic de reafirmació comunitària contra els poders, en aquest cas el polític o l'econòmic. Per això, el pelegrinatge ve a representar l'espai social per antonomàsia, on la comunitat es referma front als poders fàctics.

Els Promeses. Són aquells individus que decideixen caminar juntament amb els pelegrins, bé per a agrair una gràcia rebuda o bé per a fer-se mereixedors d'una

demanda. Han de comunicar al dipositari la seua intenció de participar en la rogativa amb temps suficient i realitzar un donatiu en compensació per les despeses que ocasionen. Han de confessar i combregar com la resta de membres del pelegrinatge i, a més a més, han de seure als mateixos bancs.

Cal dir, en referent a esta figura del pelegrinatge, que durant els últims anys ha augmentat el percentatge de gent amb voluntat de ser promesa. No s'ha pogut esclarir aquesta motivació que indueix a persones, membres d'una societat basada en la fonamentació racional i científica-tècnica, a deixar-se portar per idees irracionals. Pot ser siga una actitud defensiva contra eixa *gàbia de ferro* de Weber en que s'ha convertit la nostra societat i que, molt probablement, es manifesta en la necessitat de formar part d'alguna entitat amb caràcter força intocable i immanent que tinga un sentit no materialista, sinó espiritual i afectiu.

De vegades quan el Déu més poderós (referint-nos al camp cultural) del segle XX i XXI, ço és, "la ciència" fonamentada en la potència de la racionalitat tècnica, com a màquina de construir veritat, incorporada en forma de xip a tots els processos de la nostra vida no ens pot ajudar, recorrem a la força irracional, però poderosa, d'un suposat Déu. Per tancar aquest apartat de actors endògens del ritual últim, queda fer esment a la figura del *portador*.

El portador. Tal i com indica els seu nom, s'encarreguen de portar tot allò que els encomane el dipositari, a part de la bandera i de la peanya amb la imatge de Sant Joan en la processó de la nit del divendres que té lloc en l'ermitatge de Penyagolosa.

5è CAPÍTOL

DE TURISTES ACTIUS I PASSIUS: PSEUDOPELEGRINS I ESPECTADORS AUTÒCTONS I FORASTERS

INTRODUCCIÓ

En aquest punt fem una descripció etnogràfica, més aviat qualitativa, del fenomen en principi “extern” a “la processó”, ens referim, als seus seguidors i espectadors aquells que estan fora de la processó per no tenir un paper definit, formal dins del ritual. Aquest grup exogen l’hem subdividit o categoritzat en dos subgrups: pseudopelegrins i espectadors. Aquest augment de visitants és producte d’eixe boom patrimonial, d’eixe procés de patrimonialització que té lloc a nivell global-local i que hem explicat al marc teòric

Durant el treball de camp realitzat en les diferents peregrinacions que hem estat, mitjançant l’observació participant i testimonis entrevistats, ens centrem en el comportament, actituds i conducta d’aquells qui no són pelegrins stricto sensu. Hem buscat identificar dos tipus de discursos, el dels turistes i el dels autòctons.

Llavors, en primer lloc, ens centrem en *els pseudopelegrins*, els quals són espectadors també, però, més actius, es mouen, són dinàmics perquè intenten seguir el ritme de la processó. Es tracta dels excursionistes o caminants que segueixen els pelegrins un tram del pelegrinatge, o bé els acompanyen tot el trajecte. Amb el prefix pseudo volem posar l’accent en la connotació *d’imitació* perquè hi ha un intent per part dels pseudopelegrins, d’això de ser com els altres, de semblar-se *als vertaders* pelegrins (els autòctons), no per a substituir-los o suplantar-lo sinó per impregnar-se d’ells del que representen, del seu simbolisme. Per això, amb tot el respecte, utilitzem aquest prefix que també implica falsedat dels uns front a identitat dels altres, vertaders protagonistes de l’escenari. Tots ells participen en la comitiva de la processó encara que no formen part d’ella en sentit estricte, degut a l’existència d’una *frontera simbòlica*, que separa als pelegrins *purs*, prenent la terminologia de de Mary Douglas (1973) dels pseudopelegrins impurs. Però ací, com veurem, *la contaminació* en cert grau ha passat del grup purificat o en procés de purificació al grup extern. Com veurem a continuació, hi ha tota una subcultura o neocultura formada per una sèrie de pràctiques culturals de ser com l’altre, de ser pelegrí creada per aquest grup de ben intencionats imitadors que acaben *contaminant-se de la cultura endògena del pelegrinatge*, en aquest cas són els turistes els qui es contaminen també del ritual.

En segon lloc, tenim *als espectadors*. Aquests només es dediquen a contemplar-los o capturar la seua imatge a través de la seua càmera fotogràfica o altres aparells de caire tecnològic. Llavors aquests i aquestes²³ s'aturen per observar-los amb atenció i curiositat. Ens centrem en aquells qui des de diferents llocs, esperen per a poder veure, escoltar i quasi tocar als homes sagrats. Els anomenem així, intencionadament, perquè assisteixen per a contemplar un espectacle, els quals poden ser de l'Alcalatén o de fora de la comarca. Aquests estan influïts per un *habitus de l'espectacle*, de la contemplació, duen a terme una invasió que alguns la consideren una ingerència en l'espai sagrat dels Pelegrins.

5.1 ELS PSEUDOPELEGRINS

Aquest grup està format pels *pseudopelegrins*, ço és, aquells que durant tot el camí acompanyaran al seguici sagrat, convertint-se en l'ombra profana dels pelegrins. Com ja hem expressat, hem utilitzat el prefix "pseudo" per posar l'accent en l'*habitus* d'imitadors que caracteritza a aquests actors forasters els quals intenten, per tots els mitjans, guardar fidelitat en tots els trets possibles als propis pelegrins, és a dir, intenten semblar-se a ells convertint-se en *una imitació d'ells*.

Al principi de la creació d'aquest grup afegit, els *pseudopelegrins*, segons els nostres informants estaven formats en un 99 % per homes, es produïa així en aquest espai fora del control social de "la tradició" una imitació de la processó vertadera. Ens referim a les estrictes regles que fonamenten el pelegrinatge indígena que, per un fenomen de translació, contaminen al grup de forasters, cosa que no només passa amb la qüestió dels sexes sinó que també, s'estén a altres qüestions força simbòliques, com després exposarem. En un dels primers viatges que vam acompanyar els pelegrins, un dels excursionistes em va contar que la primera dona que va realitzar el trajecte sencer, ens situem a l'any 1988, ho va tenir que fer quasi de manera clandestina, vestida de tal manera que no es notés massa la seua identitat sexual.

En canvi, durant els últims 10 anys, la presència de les dones, ha anat en augment, in crescendo. Important és fer esment al fet que en les últimes celebracions

²³ Ací ja hi ha una participació plena de les dones, és doncs un espai social mixt, altre aspecte que el fa diferent del ritual on hi ha una segregació dels espais definida pel gènere.

el número de dones ha anat en augment a l'incrementar-se proporcionalment el grup de visitants de centres excursionistes i culturals.



Foto (18) : Pseudopelegrins del Centres Excursionista. Autora: Sonia Monferrer.



Foto (19) : Pseudopelgrins II. Autora: Sonia Monferrer

Actualment la presència de les dones com pseudopelegrines ja és una realitat barrejada amb l'activitat esportiva del *traking* o excursionisme que com veiem a les imatges és una realitat femenina. De la mateixa manera, no podem abandonar aquest apartat sense referir que la primera dona del poble que va intentar acompanyar als pelegrins també va sofrir greus obstacles.

Fa 18 anys un grup de dones va voler participar en l'Alarde d'Irun en igualtat de condicions que els homes i aquest dret els va ser denegat. Des d'aleshores, companyies mixtes reivindiquen cada any la participació de les dones com a soldats tant en l'Alarde d'Hondarribia com el d'Irun. La Parenceria de Sant Marcial és una desfilada cívica-militar en el qual participa activament bona part de la població irunesa (País Basc, Espanya), que desfila pels carrers com a soldats i escopeters.

Encara que aquest exemple d'Irun es refereix a la participació en l'interior del ritual, ens serveix d'argument per desconstruir la idea de la tradició com a justificació de l'exclusió de la dona en la participació. En el cas dels Pelegrins de les Useres eixe fet en un principi va contaminar als pseudopelegrins però més tard, la no discriminació pròpia de la societat externa, és a dir, la no segregació per sexes ha impregnat l'espai dels turistes. En canvi a l'interior del ritual es mantenen les normes d'una cultura masclista. Tant a les Useres com en l'Alarde els arguments per a no deixar participar a les dones coincideixen. S'argumenta per part dels informants que al tractar-se d'una commemoració de temps passats que crea vincles amb els avantpassats i amb la identitat col·lectiva, es tracta de: "mantenir viva la tradició i el llegat dels nostres avantpassats (E.P.1)", però com indica Villaverde (2014) el patriarcat també està ací, però, es justifica amb la idea que la tradició no canvia quan en realitat els rituals han sobreviscut perquè es canvien aspectes o es fan modificacions per fer-los sostenibles en els temps.

La pregunta és per què canviar uns aspectes i no altres?. Els rituals són pràctiques culturals que es construeixen pels éssers humans, per això no són estàtics evolucionen, es creen i es recreen. De la mateixa manera que es va obrir la peregrinació als homes no nascuts en les Useres es podria obrir la participació de les dones en el ritual. Finalment les raons no són sols una qüestió de gènere sinó també d'ordre moral, atès que s'adjudica a la dona un paper simbòlic de temptació del pecat de la carn i a l'home un paper únicament d'animal sexual, com si no fora possible un espai mixt de sacrifici i ascetisme. Escoltant a diferents membres del nucli organitzador, aquells que hem anomenat com "la gent de la processó" que podria semblar-se a una confraria, hem detectat que hi ha encara en l'imaginari col·lectiu una suposició que es pot sintetitzar en el següent argument: "si anaren les dones allò acabaria sent un 2n berenar de pasqua a la muntanya, i no és això, per no parlar del

dissabte per la nit". Tots posen l'accent en que no és un espai pensat per a la trobada entre homes i dones i hi ha moments que serien de risc, doncs acabaria tenint efectes reproductius, afectant al creixement demogràfic.

Ara bé també és cert que si entraren les dones, efectivament en termes estructurals, perdria un element que es repeteix en molts rituals, la separació dels participants de les possibilitats de contacte que ofereix la llibertat de la vida profana, com per exemple la interacció entre sexes. Per tant eixe element de segregació, d'aïllament li permet mantenir una identitat més arcaica o més antiga, menys evolucionada en termes de drets, en definitiva l'allunya de la modernitat en el sentit polític del terme. Amb aquest raonament no pretenem justificar la no participació de les dones, simplement volem posar l'accent en aquest fet diferencial.



Foto (20) : Pseudopelegrins i Pelegrins. Autora: Sonia Monferrer

Aquests pseudopelegrins temporals esdevenen trepitjadors i excursionistes amb un *habitus* completament diferent als típics turistes de costa. Es tracta de gent a qui li agrada caminar per la muntanya mentre gaudeix del paisatge. Gent acostumada, majoritàriament, a realitzar marxes pels paratges del nostre país. A sobres, els podem considerar, tal i com deia un informant, *gent de País*²⁴ Alguns d'ells participaven molt

²⁴ Ens referim a gent que coneix i aprècia amb entusiasme les diverses festes i tradicions culturals de pobles i de comarques que formen el País Valencià. De fet, ensopegàrem amb diverses persones que, no només tenien per costum assistir a aquest pelegrinatge, sinó que

documentats sobre el pelegrinatge fins al punt d'arribar a copiar als pelegrins en diversos elements constitutius del ritual: vestimenta, menjar, beguda, etc.

En una de les caminades, vam interaccionar amb dos informants, amb els quals vam tenir l'oportunitat de compartir gran part del trajecte i això ens va permetre observar de prop en les aturades com duïen dins de les seues motxilles esportives una rèplica, quasi exacta del menú tradicional del pelegrins, llevat de la manca dels fesols per al sopar.

L'objecte d'imitació més dut, i a través del qual els excursionistes se senten més pelegrins, són el capell negre i un barret antic de color negre envoltat per una cinta negra amb un llaç enmig. Aquestes persones provenen de la vida freda i materialista de les ciutats i, mitjançant un procés de catarsi cultural, pretenen convertir-se per un espai de temps determinat en pelegrins volent estar el més prop possible d'eixa vivència, tant amb els sentits, com des del seu interior.

Entre el grup, tenint en compte l'anada i la tornada, trobem persones que, després d'haver anat tants anys, ja coneixien a l'ex-cantor que protegia el territori sagrat dels pelegrins indígenes. Alguns d'aquests individus han demanat, fins i tot, poder acompanyar als pelegrins com a promeses, però com hem explicat s'ha produït un col·lapse molt gran per a participar com a promesa, cada vegada els pseudopelgrins volen estar més a prop dels pelegrins formals o vertaders i ser promesa és una forma d'entrar en eixe espai sagrat.

Aquests participants comentaven durant el camí el sentit que tenia per a ells el pelegrinatge. Hi ha veus afirmant que després del pelegrinatge la vida no s'afronta igual:

“l'encares d'altra manera amb més ganes, amb més força” (E.Ps.1).

Aquest és un exemple més de contaminació entre els dos espais, en aquest cas de la peregrinació vertadera als turistes, o com un procés d'apropiació per banda dels visitants dels significats que argumenten els autòctons perquè com es pot veure en el discurs d'aquest caminant es reproduïx “la bondat de la peregrinació”, de les seues propietats espirituals o transformadores inherents a ella, com si hi haguera un abans i

també havien estat en la de Catí a Castell Fort, la Magdalena i, fins i tot, havien fet el camí de Santiago, entre altres.

un després, que dóna com a resultat d'una catarsis, una sensació de plenitud i de pau un altre estat diferent al de l'inici del camí molt semblant al que s'expressa en el camí de Santiago .

Altres, posaven de manifest la seua participació en la rogativa, més aviat com un gust per realitzar una excursió a través dels paratges de l'Alcalatén, tot llevant-li importància al significat religiós del pelegrinatge i allunyant-se de les visions més espiritualistes. En qualsevol cas, a través, de la nostra observació participant, ha quedat patent, per part dels nostres informants, un sentiment de fugida "dels mals de la ciutat". Alguns arriben a interioritzar el pelegrinatge com un camí de neteja i d'enfortiment personal:

"Quan estàs ací els problemes ja no són problemes, enfrontes la vida d'altra manera, t'enganxes" (E.Ps.2).



Foto (21): Pseudopelegrins/excursionistes pujant per una solsida. Autora: Sonia Monferrer

Aquest testimoni, és prou representatiu de la interpretació terapèutica que fa el/la excursionista alliberat lluny de l'estrès i de les angoixes existencials que porta en la urbs. A tall de cloenda podem afirmar que els caminants pensen que la peregrinació de les Useres comporta "propietats curatives" sobre la vida psíquica de les persones. Un concepte que puga il·luminar millor aquests efectes misteriosos pot ser el de la PAU: Pau amb un/a mateix/a, amb els altres i amb la natura.

És complicat sintetitzar tots els testimonis dels informants excursionistes, en un únic discurs, però, es pot resumir en la descripció que recollirem en el nostre diari de camp de diferents informants. Uns ens parlaven de la sensació: quan vas caminant, tot carregat, per aquestes muntanyes de l'Alcalatén envoltat de tanta natura i

acompanyat per eixe comboi userà que a cada pas impregna cada vegada més de la seua atmosfera sagrada, podem arribar a assolir un estat d'enlluernament tal que no precisem de cap afegit artificial, experimentant una sensació on es barregen la quietud i l'energia còsmica provocant una sensació d'equilibri i de benestar molt saludables.

Aquestes paraules que es repeten moltes vegades "equilibri i benestar" ens recorden al concepte ja esmentat de l'espai rural com a reserva de benestar i salut assenyalat per Camarero (2014) com una de les noves funcions immaterials del medi rural dins d'eixa multifuncionalitat del territori.

En el nostre paper de pseudopelegrí, durant la nostra observació participant, durant el trajecte; hem de reconèixer que durant el llarg camí aparegueren moments de gran germanor entre els companys de viatge, sentiment que acompanyat per uns paisatges que despertaven de nou a la vida, esplèndids, plens de verds-grocs, després del descans hivernal, ens transportaven, com si d'un somni es tractés, a una atmosfera plena d'un pau poderosa, aquella que sorgeix en el nostre interior de manera espontània quan més prop ens sentim dels altres i de la natura.

Com a conclusió, podem afirmar que els pseudopelgrins entren en un procés de transformació on es fa patent, un intent per adquirir part de *l'habitus* (Bourdieu, 1994) *del ritual*. El nous pelegrins durant la seua participació s'impregnen a diferents nivells dels significats del pelegrinatge, creant ells també una altre territori de la peregrinació que dóna lloc a una cultura dels pelegrins. Aquest aprenentatge s'accentua encara més per la carrega emocional o emotiva que suposa caminar quasi al costat dels pelegrins, eixe acompanyament de prop, però sense arribar a formar part, per la divisió del espais d'uns i altres, però si estan dins d'un mateix escenari i no en la banda dels espectadors provoca un sentiment d'aconseguir el que està aconseguint l'altre.

Ens podem trobar amb casos de gent propietària d'una casa allí o, fins i tot, als pobles del voltant. A pesar de posseir-ne només una segona residència, ja participen en l'habitus del pelegrinatge i, per tant, poden transmetre'l al nou vingut. Tot açò constitueixen proves que el poble de les Useres ha assolit una atmosfera de respecte, fins al punt de contaminar i arribar a l'esperit dels forasters.

Sense anar més lluny, aquesta tasca formativa ha sigut viscuda en viu i en directe durant la darrera observació participant que férem. Uns informants de Xodos van convidar un grup de persones de València la qual cosa ens va permetre comprovar

aquests “tallers informals d’animació cultural, informació i formació turística” en els quals es preparava als visitants sobre com havien de comportar-se i, és clar, també se’ls advertia de l’impacte que anaven a rebre.

Era la primera vegada que els acompanyants s’afrontaven al pelegrinatge i, al tractar-se de gent de caire progressista i laic, mostraven una mica de prejudicis al respecte. No obstant, després d’assistir a l’entrada dels pelegrins en l’església de Xodos, van quedar enlluernats per la força del comboi sagrat.

5.2 ELS ESPECTADORS: “ELS GUAITES” O “MIRONS”

Els “*guaites o mirons*”, són aquells que es dediquen a ataüllar, observar, contemplar, mirar i, en definitiva, guaitar als pelegrins des de llocs alts per a tindre una bona panoràmica, o el més prop possible dels pelegrins, tot cercant llocs estratègics i privilegiats durant tot l’esdeveniment. Aquests, fins i tot, poden arribar a *assetjar* en les diverses parades, amb les seues càmeres de vídeo o de fotografiar, els pelegrins degut a l’atracció màgica i de gran intensitat que exerceixen aquests ex-homes convertits ara sants símbols d’allò sagrat i d’allò que no es pot tocar ni explicar: cal sentir-ho.



Foto (22): Guaites o “mirons”. Font: laveudelalcalaten.blogspot.com.es



Foto (23) : “Els Guaites”. Autora: Sonia Monferrer

Dins d'aquest grup d'espectadors hem trobat diferents graus pel que fa a l'actitud de respecte i el grau de coneixement del pelegrinatge. Hi ha persones que van acompanyades de gent autòctona, famílies o grups que tenen una segona residència a la comarca i que amb el motiu del pelegrinatge conviden a gent de “la ciutat”, terme interterritorial amb el que ens referim principalment a l'àrea geogràfica de Barcelona, Castelló, València, o altres pobles costaners o de l'àrea metropolitana d'aquestes ciutats. Es tracta de persones aficionades, també, a caminar però aquesta vegada, per tal d'eclipsar el moment i de fixar la impressionant escena d'altres temps que van a viure, solen aparèixer en les aturades centrals. És per tant que dins d'aquest grup aquests poden ser visitants de fora, és a dir, llunyans provinents de la ciutat/s o, simplement, residents de les Useres o dels pobles de la comarca.

Al llarg del treball de camp que estem exposant, ens hem basat en entrevistes, unes més informals i altres més estructurades, que ens han dut al descobriment d'aquest primer subgrup: una manera molt íntima de sentir el pelegrinatge que ha sigut transmesa i apresada. Conformava una mirada, que malgrat estar dins de la multitud, busca la pau interior en el silenci sepulcral que desprèn el comboi sagrat. S'estableix una relació directa, quasi exclusiva, creant una esclatxa psicosocial on les persones es poden considerar protegides per uns sentiments de solidaritat familiar i comunitària que les aïlla mentalment de la multitud, tot deixant-les lliures amb la fi de sentir sense obstacles, ço és, en tot el seu esplendor, *la processó*.

També hi ha espectadors que se situen a l'ermita de Sant Miquel de les Torrocelles amb l'objectiu de filmar-los des de dalt on disposen d'una bona panoràmica i, sobretot, en Sant Joan de Penyagolosa, tant a l'arribada i l'eixida. Amb tot, durant el dissabte hi ha persones, tant del grup excursionista com espectador, que venen només per realitzar la baixada o seguir-los durant un tros. Aquests, també, cal dir que no poden resistir la temptació de fer alguna sacrílega foto. Als inicis resulta excessivament impactant observar, ja des de les set del matí, càmeres en la missa dels pelegrins, l'avançada microtecnologia dels videoaficionats contrasta amb la solemnitat de la cerimònia.

Rememorem un moment crític, ocorregut el dissabte pel matí, en el qual els pelegrins s'aturen per calçar-se les sabates enmig del bosc i ensopeguen amb un bullici de gent motivat per la conglomeració de turistes de diferents tipus on, una vegada més, crispats per la invasió dels "guaites" hagué d'intervenir un dels guardians: " ¡¡Ei ahí quets"!!, va exclamar excitat per tal de frenar-los.



Foto (24) : Visitants autòctons. Autora: Sonia Monferrer

Tanmateix, hem pogut comprovar a través de diferents testimonis que els diferents espectadors, indiferentment de la procedència, tracten d'apropar-se al màxim provocant com a conseqüència una aglomeració que culmina amb el trencament d'eixe silenci espiritual, per no parlar de l'impacte ambiental. Sense anar més lluny som testimonis de com en l'última celebració del Pelegrins, datada del 2014,

un membre de la Fundació Penyagolosa va presenciar un succés desagradable que narrem a continuació.

Va tenir lloc un enfrontament entre una persona amb desitjos d'accedir a l'Ermita de Sant Joan de Penyagolosa mitjançant un cotxe i un tècnic forestal que el va advertir de les normes del Parc per a eixe dia les quals eren molt clares: no es podia accedir amb el cotxe. No són d'estranyar aquestes advertències, posat que ens trobem en el cor del Parc Natural de Penyagolosa i davant d'una activitat de religiositat popular que postula i pregona el silenci com a conseqüència de l'aglomeració. Per tant, eixe habitus de l'espectacle acaba desembocant en un conflicte ambiental.

Alguns testimonis contenen com al principi de l'arribada de visitants de fora, certes persones majors, poc acostumades a la presència estranya d'aquests neoespectadors, es desplaçaven cap a l'andana o cap algun lloc resguardat on pogueren gaudir de la processó amb la màxima intimitat possible. Vigentment, hi ha persones, tant users com propers, que fugen físicament de la gentada buscant, a la vegada, amagat-se durant el trajecte per tal de gaudir del pelegrinatge des d'un espai privat, lliure d'interferències entre la processó i ells.

Segons hem pogut constatar al llarg del nostre treball de camp i sense eixir-nos-en de la pròpia línia del que estem comentant, la gent de les Useres autòctona, dels tres dies que dura *"la festa" dels Pelegrins*, prefereix el divendres. Segurament siga perquè hi ha menys visitants que el dissabte, ja que alguns encara treballen a pesar que eixe dia la feina s'encara d'una manera diferent. Els comerços obrin, emperò, els productes que s'ofereixen si no s'han venut per la vespra, estan destinats a ser cuinats i menjats en un ambient de retrobada familiar, quasi podríem dir que també han sigut sacralitzats per eixe sentiment comunitari que es respira en totes les cases.

Dijous nit moltes famílies ja han arribat al poble, algunes provinents de Castelló, Villarreal, Onda i altres pobles prop de la ciutat de Castelló, on tenen el lloc de treball. En canvi, altres venen de més lluny corresponent-se amb aquelles que hagueren d'emigrar al voltant dels anys 60 cap a les grans ciutats i ara, com cada any, retornen amb voluntat de retrobar-se amb la família i les seues arrels. Recordem, en aquest context, les paraules pronunciades per un obrer industrial el qual ens relatava eixa pujada duta a terme els dijous per la nit on el primer que s'escolta és:

“eixa auloreta a carn torrà, saps de llenya aixina... això és el poble” (E.P.2.).

El divendres tots aquells comentaris amb els quals entrem en contacte pels carrers i per les tendes versen sobre “qui ha eixit enguany de pelegrí”, “per on estan”, “si han tingut algun problema”, etc. Amb açò pretenem il·lustrar tota eixa quotidianitat que gira al voltant del pelegrinatge durant la seua durada en la qual la gent, en la seua majoria, es queda al poble físicament realitzant les seues tasques diàries però el seu pensament, el seu esperit, viatja amb el comboi sagrat. Aquesta permanència, ço és, el fet referent a què solament un reduït grup d’userans i useranes acompanyen als pelegrins i, per descomptat, no tot el camí sinó que fins la primera estació; denota una forta divisió social de l’espai i, per conseqüent, dels rols que cadascú ha d’acomplir com a membre d’una comunitat determinada.

Els autòctons no tenen en bona consideració el fet de seguir els pelegrins, ja que, aquests són considerats protagonistes únics i la missió sagrada només pertany a ells on tot allò que no siga congruent amb la idiosincràsia que regeix eixe espai sagrat, persones o coses, resulta superflu. No té raó de ser dins d’eixe espai sagrat perquè distorsiona el ritual. De les següents paraules d’un userà podem aprehendre el caràcter més sagrat, és a dir, menys profanat per la presència de visitants del divendres:

“Jo la veritat és que els dia eixe és una festa, el divendres no, el divendres, és un dia, jo conforme ho veig és un dia de reflexió, perquè la gent estan pensant que aquells se n’han anat i ara estan de camí i les notícies arriben al poble...” (E.P.2.).

Com podem constatar, es tracta d’una manera molt diferent de ser espectador. No es contempla com un espectacle comú dirigit a tots els públics, autòctons i descendents, sinó que es viu des d’un sentiment de dol, de respecte i de rigor. No hem d’obviar que els dies anteriors a l’esdeveniment, s’ha anat acumulant tot un aprenentatge que conforma allò que nosaltres hem anomenat com a *habitus de la processó*. Amb aquest concepte ens referim a eixa manera determinada de representar o de percebre la rogativa que engloba, no només la forma d’actuar dins del ritual, sinó que també acaba impregnant totes les esferes de la vida on cada any es reforça mitjançant la celebració de la rogativa.



Foto (25) : Barreja d'espectadors. Autora: Sonia Monferrer

Hi ha qui ha viscut el pelegrinatge des de la primera infància, bé perquè jugava a ser pelegrí, imitació en els jocs d'infantesa, o ha tingut l'oportunitat de sostenir-los les sabates fins la primera estació. A casa, quan al pare o al germà major, i més tard al gendre o al cunyat, els tocava participar en el pelegrinatge; els que tenen familiars directament implicats en algun càrrec on sempre és la mateixa persona fins que traspassa la seua responsabilitat a un altre, amb totes les anècdotes i vivències d'èpoques passades que això implica. En el cas d'haver passat per l'experiència de ser pelegrí i, per tant, "saps el que es passa, lo dur que és". La gent sol comentar que "és algo que no se pot explicar en paraules" i "te marca per a tota la vida" (E.P.2).

Es tracta d'un sentiment de religiositat comunitària, així com, una forma de percebre'l la qual s'ha anat construint al llarg del temps des de la pròpia vida quotidiana que és on es constitueix la sàvia o, segons diuen alguns, l'essència del poble. Aleshores són els pelegrins aquells que conformen un constructe social dintre de l'imaginari col·lectiu on els userans es veuen representats com a societat.

Així doncs, l'ascetisme no compleix només finalitats religioses. En aquest cas com, en altres, *els interessos religiosos no són més que la forma simbòlica dels interessos socials i morals* (Durkheim, 1992: 295). En aquest paràgraf l'autor ens dilucida com totes les formes d'ascetisme esdevingudes al llarg del temps s'originen a causa d'una subordinació als essers ideals o forces religioses. Tanmateix, aquests

sacrificis, sofriments i un llarg etcètera van més enllà de l'esfera religiosa, fixant-nos bé són inherents a tota la vida social, formen part de tota la cultura humana, arribant a afirmar, que la societat, fins a cert punt, només és possible a eixe preu.

És per açò, tal com hem esmentat anteriorment, que els membres del poble, juntament amb els pelegrins, duen a terme aquest viatge ascètic ple d'obstacles i de dificultats que hauran de salvar tots junts, de manera cohesionada. Els objectius explícits de la missió mostren un significat aparentment vinculat a la demanda d'aigua, de salut i de pau, emperò, darrere d'això s'amaga el més important: el sentit últim que ha tingut la processó des de temps immemorables i que la manté quasi intacta encara avui. Ens referim, com no, a la supervivència com a poble i a la renovació de l'ànima col·lectiva en referència a l'acció de fer sostenible una construcció d'un espai social on siga possible *la comunitat somiada* de (Bauman, 2009:9).

Els espectadors pertanyents als pobles del voltant, especialment els de Xodos així com, abans els antics habitants dels masos que s'hi trobaven pel camí dels pelegrins, celebren i senten el pas d'aquests apòstols temporals com un esdeveniment molt representatiu. Aquesta frase popular resumeix molt bé el sentiment de les persones majors de Xodos: "ja arriben els sants".

El fervor i l'afectivitat popular, per tant, s'estenen a tots els habitants del Camí dels Pelegrins i es fan paleses en les dues aturades: divendres de vesprada a la Font dels Possos on es berena i es carreguen energies per afrontar el Marinet. Dissabte de tornada, una parada amb més càrrega litúrgica, on es realitza el repartiment del pa beneït i es duen a terme les processons d'acollida, els cants sagrats i finalment, s'incorre en un acomiadament, també en forma de processó.

Entrant en un altre àmbit i tot detenint-nos una mica a reflexionar sobre l'indret que estem analitzant, aprofundirem en un poble situat en l'Alcalatén, comarca de l'interior castellonenca, que va sofrir un primer èxode rural en el passat i ara amb l'actual crisi, novament, un segon èxode. Aquest últim fou motivat, no tant per la recerca de feina sinó pel desplaçament de serveis, tant públics (sanitat, educació secundària, etc.) com privats, cap als pobles industrials-dormitori més propers que fan de frontera/frontissa entre l'àrea metropolitana de Castelló i els pobles més interiors de la província de Castelló.

També cal subratllar que ens trobem davant d'un poble on el sector del turisme no ha experimentat el nivell de desenvolupament que a Xodos, Vistabella o, anant-nos en més lluny, Morella. Amb açò pretenem posar de manifest que la resta de l'any la quantitat de visitants que rep suposa un degoteig, per no qualificar-ho de sequera, comparat amb la tempesta de gent que hi puja durant els citats tres dies. Llavors l'aplec de tants visitants, en especial el dissabte on la pressió antròpica s'incrementa considerablement, també provoca en la població userana, sense llevar-li importància a allò esmentat abans, una certa sobredosi en l'augment de l'autoestima col·lectiva.

Aquesta sensació positiva contraresta eixe sentiment d'autoodi col·lectiu (estar oblidada de l'administració, del progrés, del món, etc.) que encara avui hi és tangible en moltes poblacions relatives al nostre País Valencià. En aquest sentit, cal mencionar que les Useres no ha sigut una excepció, malgrat tots els projectes europeus de desenvolupament rural en els quals ha participat.

En definitiva, els userans quan veuen l'admiració que suscita als forasters els seus pelegrins, la seua processó i allò tan seu, es mostren igualment d'afalagats i orgullosos com la resta d'habitants de qualsevol poble arreu del País Valencià. Ara bé, no devem oblidar eixa diferència que sempre existirà en la forma de mirar-lo, de sentir-lo i de viure'l i serà per tots aquests verbs mencionats que demanaran als nous espectadors, en congruència amb eixe *habitus de la processó*, una actitud que s'adapte a les normes i a la cosmovisió que regeix eixe espai social d'intimitat construït molts segles enrere havent costat de mantenir com el coneguem a dies d'avui.

Utilitzant paraules dels propis userans "d'aguantar", de sostenir-la, que no es perda. Per tot açò exposat, clamen i pregunten un distanciament, tant en el comportament manifestat, com hem pogut comprovar en la pròpia divisió social de l'espai físic durant el transcurs de l'esdeveniment, com en el discurs implícit. Amb açò tenim la voluntat d'expressar, emprant termes psicosocials i simbòlics, un sentiment d'esforç i sacrifici propi, a l'hora de representar-se'l, que demana respecte. Les següents paraules d'un testimoni de les Useres, ens poden ajudar a acabar de comprendre *la mirada dels userans*.

"No, no, la gent li agrada que pugen al poble, lo que no els agrada o lo que els moleste una miqueta és que no siguen respectuosos, perquè hi ha molta gent que no és respectuosa en el d'això, van a vore

l'espectacle, van a vore'l... no van a viure-ho, van a vore per a contar-ho, pa dir: jo he estat ací la majoria de la gent som aixina, som com una càmera de vídeo i diguem jo he estat ací, jo he estat allà, i t'agrade contar-ho ací allà,... jo me n'anat a esquiar o jo he anat al Pelergins, i a lo milor no t'agra esquiar, o no t'agraden els pelegirns però ho dius pa donar-te l'orgull... i moltes vegades no són... i la gent els agrade se senten orgullosos dels seu poble però els molestes això" (E.P.2).

Com s'ha pogut observar, es produeix una espècie de dissonància cognitiva o de relació dialèctica entre les dues formes de mirar el pelegrinatge que a la vegada és una manifestació de dues estratègies l'autopercepció i configuració de la identitat com users. En una, predomina l'espai social micro, diguem-ne el que defineix el ritual, l'esfera de les creences sagrades, i es representaria amb eixe discurs que podem conceptualitzar com a defensiu o protector. Per contra, l'altra estaria penetrada per aquelles determinacions estructurals més àmplies, ço és, el context demogràfic, econòmic, i educatiu tan similar al dels altres pobles de l'interior de Castelló. Al respecte presentem aquest testimoni:

"I antes ere més curiós perquè no hi havia tanta gent que anave en el pelegrinatge, però si anave algú a Sant Miquel i veie a, fulanito, ho contaven: pues quan ha arribat anave coixo, o tenie febra, o tenie, o ... i totes eixes notícies arribaven totes al poble, és curiós perquè no hi havia cap raó per a dir este va per a després contar-ho, és una cosa que s'enterave tot el poble, i en el carrer si te trobaves a d'algú pues tu no saps que el de ca... s'ha trencat s'ha asvarat i s'ha partit el peu, i és curiós perquè sense tindre un contacte directe en ells, des del poble se sabia com anave el pelegrinatge" (E.P.2).

Tal i com constatem, la manera de contemplar-lo ha anat canviant al llarg del temps, tant per banda dels visitants com dels autòctons, car alguns d'aquests últims tendeixen a desplaçar-se amb els seus cotxes cap a les estacions de pas per a veure al seu germà, el seu marit, el seu pare etc. De fet, avui amb un vehicle equipat tot terreny podem aplegar a qualsevol indret muntanyenc de difícil accés per a persones majors o xiquets on abans no podia accedir-se ni mitjançant el carro.

En eixa construcció social, çò és resignificació de l'esdeveniment sacre, l'acció de viure'l es du a terme de manera diferent partint d'un *habitus de l'espera* i del patiment comunitari per ells que són eixe dia portadors de l'ànima col·lectiva del poble, tots delimitats de manera clara pel sentiment suprem de respecte. Pel que fa la resta, des de l'*habitus de l'espectacle* i de l'autoadmiració. Destaquem, per tant, el confluïr de dos processos que han de veure amb l'autoestima col·lectiva. Un el fet de l'augment de l'estima com a poble front a l'autoodi col·lectiu rural dels temps passats, l'una identitat, "la rural", llavors no valorada en absolut per aquella societat industrial. I l'altre, s'observa en el fet que degut a l'actual aflluència i assiduïtat de gent durant els dies de pelegrinatge, es produeix un augment d'eixe sentiment d'autoadmiració a través del qual la gent autòctona pren consciència d'allò que posseeix, ja que, es tracta d'un component molt valuós demandat pels altres, referint-nos als de fora i a la societat globalitzada i postmoderna que necessita dit reducte d'espiritualitat i du a terme els mecanismes típics de la societat de consum per a apropiarse'l per a copsar aquest vell/nou producte cultural. Al respecte, les paraules d'aquest informant és molt eloqüent:

"i home a tot el món li agrada que admiren lo seu, ¿no?!, ja te dic, a mi no m'importa que vinga gent, que vinguen, que vinguen, però que respecten ".

(E.P.2)

Amb aquest últim testimoni podem enfocar l'anàlisi del canvi social que s'ha produït, tant a l'interior de l'esdeveniment, com a l' exterior.

6è CAPÍTOL

SALVAGUARDA DE LA PEREGRINACIÓ: DE LA CRISI DEL SEGLE XX AL REVISCOLAMENT DEL SEGLE XXI

INTRODUCCIÓ

En aquest apartat ens trobem, com a escenari de fons, amb l'evolució històrica de les *festes populars* partint de la seua decadència fins arribar a la seua revitalització. Tot plegat, farem una aproximació diacrònica al nostre objecte d'estudi que ens permetrà observar els canvis, no només interns, sinó, també externs els quals han afectat, sens dubte, al desenvolupament de la nostra peregrinació anant des del fons del temps passat, fins aplegar a l'actual peregrinació del segle XXI.

A través del testimoni de diferents actors, donem compte de la crisi del pelegrinatge de les Useres, i de com els seus agents de salvaguarda, "l'aguangtaren" com dieun ells, malgrat l'avanç imparable de la modernitat que arrossegava i engolia les tradicions, per ser considerades com alguna cosa pròpia del passat.

6.1 DE LA CELEBRACIÓ DE LA *FESTA POPULAR* AL *REVIVAL ACTUAL*

En aquests moments, i després d'haver sigut conscients de l'elevat grau d'interès i de participació social que susciten en els nostres dies aquesta processó muntanyenca, ens sentim amb forces per afirmar, sense abandonar el mode empíric, que el Pelegrinatge de les Useres gaudeix d'una molt bona salut referint-nos als termes d'èxit social. No podem abandonar aquest paràgraf sense mencionar que el fet descrit no sempre s'ha desenvolupat de la manera que hem referit ni en termes quantitatius, ni qualitatius. És més, els seus devots més experimentats afirmen el següent:

"La història és com les ones de la mar puge i baixa, ara estem a dalt en la cresta, però arribarà un moment que tornarem a estar baix, i no anirà ningú, a lo millor no ho coneixerem però arribarà, perquè estes coses de les modes tenen això" (E.P.1).

Endinsant-nos en temps passats, també hem comprovat com el ritual quedava enfonsat en el pou de l'oblit i del rebuig col·lectiu i és per això que no ens resulten estranys els plantejaments de les persones més majors i experimentades relatius a la desaparició com una possibilitat real no tant llunyana. Desglossant el marc conceptual, direm que el pelegrinatge gaudia, abans, d'un caràcter estrictament penitencial, emperò, accentuat exponencialment per aquell que havia de dur a terme el sacrifici d'eixir.

Fins la dècada dels setanta, aproximadament i prenent com a base els testimonis consultats, aquell sobre el qual requeia l'obligació d'acomplir amb la

tradició del poble era el cap de casa, és a dir, el pare/marit o un dels homes majors, en cas de tractar-se d'una família de fadrins. Era en eixa societat agrària on estava estipulat, de manera clara i taxativa, que el pelegrí havia de sacrificar-se, com el nostre Senyor, i deixar de banda les tasques quotidianes, el treball, les obligacions afectives amb la família, el càrrec polític o civil en la comunitat de regants, la cooperativa i un llarg seguit etcètera per a convertir-se durant dos dies en un *servidor sagrat*, ço és, en pelegrí. Un testimoni privilegiat ens ho explica de la següent manera:

“Perquè el sacrifici en si, suposava, tu imaginat d'una família que viu de tindre una terra, i el home que te un cavall i treballa els camps. El fet de deixar de guanyar diners durant dos dies i a més a més a posar l'haca, el matxo o el cavall pa anar-se'n a Sant Joan i tornar, suposava dos dies en els que no es menjava, eixe era el sentit estricte del pelegrinatge, ere l'abandonament del treball de la família per a demanar salut, pau i aigua. En eixe moment, tenie eixe significat. L'èxode rural tant masculí com femení, cap als nuclis industrials i de serveis, va ser junt a la influència d'una societat de consum que exercia una forta aculturació, els factors socioeconòmics que provocaren l'abandonament progressiu de les tradicions” (E.P.1).

Llavors arribava, a produir-se, una manca notable de persones físiques per a dur a terme el ritual. En aquest sentit, la desmotivació cap a les tradicions del poble, arriba fins al punt que hi hagué anys, en que no eren suficients recursos humans per tal de dur a terme les celebracions com sempre s'havia fet, és a dir, complint ortodoxament tots els requisits. Aquesta foto (25) expressa aquesta situació de crisi del pelegrinatge:



Foto (26).Pelegrins, anys 70.Font: <http://3carrozas.blogspot.com.es>

Arribats a aquest punt, ens és de gran utilitat el testimoni provinent d'un userà que va viure durant aquesta època de decadència per al pelegrinatge:

“Arribe un moment en que el poble per lo que sigue, animals de càrrega no n’hi ha, se van venent, se van canviant per tractors, i entones va arribar fins i tot any, mosatros, que jo sempre he tingut animals, jo també ne tinc ara, mosatros me pense que hem anat me pense que 6 o 7 animals de deneu que n’han d’anar a la processó, obligatori més de deneu no en van, el tope màxim son 19” (E.P.1).

Interpretant les paraules d’aquest veterà, podem observar a nivell quantitatiu quant costava trobar joves per a formar part de la processó penitencial. Però a la vegada, el fet relatiu a la desaparició dels animals com a eina de treball, conforma un indicador dels canvis que s’estaven originant en l’estructura socio-econòmica del medi rural. En temps passats era força habitual el fet referent a què cada família llauradora tingués un matxo amb la finalitat de llaurar i de desplaçar-se fins els bancals, o “finques” com les anomenen a Castelló.

A partir dels anys seixanta i mitjançant la introducció del tractor i del cotxe, som conscients de com els animals van perdent el seu valor respecte a les funcions

productives que realitzaven i, consegüentment, s'origina la lenta desaparició d'aquests. En definitiva i seguint dins de la perspectiva en la qual comparem les festes amb un espill de la societat o de la vida social on se celebra, prenem consciència de com el context de despoblació i de canvis en el sistema de producció que estava tenint lloc en eixos moments va acabar afectant al propi Pelegrinatge.

En termes de (Cardini, 1984:50) diríem, *se'n van les persones, desapareixen els animals, la festa es mor*. En aquest context de fugida cap a la ciutat i d'esclat de la societat de consum es desenvolupen una sèrie de processos culturals que afecten directament a la construcció de l'autoconcepte col·lectiu del medi rural espanyol. Com a prova empírica d'aquest rebuig cap allò rural o tradicional, no només en la ciutat sinó en el propi camp, cal subratllar ací les paraules d'un dels nostres informats claus:

"Sobretot durant els 65, 70, perquè al poble hi ha una sèrie de gent d'eixa edat que no han anat de pelegrins, perquè estava un poques mal vist, per "la gent ben", inclòs pels de missa, perquè ahí anaven la gent més pobra de allí i no anaven perquè guanyaren un jornal, perquè no cobraven, anaven perquè no volien anar els aixina..., els d'una miqueta els de més bona posició, eixos no anaven de pelegrí. Jo per això sempre ho dic, ací la processó, els anys difícils de la processó que van ser eixos anys la van aguantar els 4 pobres i els 4 d'açò del poble que van anar aguantant igual que en els animals que anar de pelegrí n'hi haven atres que no atres famílies que... com per exemple estos X, pues no i atres que sí". (E.P.1).

Ens veiem amb el deure de realitzar un homenatge intern a les famílies fidels i arrelades que durant aquesta època mantingueren el pelegrinatge a Sant Joan de Penyagolosa. No només procediren contra el vent, el fred, la pluja, la neu o la calor, no tant *contra la natura*, sinó que també *contra la modernitat*. Amb açò pretenem posar de manifest que durant aquesta època assistim a una desvalorització en termes culturals de tot allò pertanyent al medi rural: llengua, tradicions, costums, etc. Aquests s'associaven amb el retard o el passat segons hem descrit en el primer apartat del nostre treball. Aquest discurs dominant s'emetia des de tres emissors molt poderosos degut la seua capacitat per definir la realitat segons la seua ideologia. Per una banda, l'Estat, a través del sistema educatiu, imposava *la ciutat* com ideologia o com valor

dominant. Així doncs, quan es parla dels emigrants rurals a la ciutat, prèviament aquests han sigut instats a fer seu el sistema de valors de la ciutat que defineix en què consisteix la riquesa i la pobresa, el progrés i el retard, allò culte i allò barroer.

Per un altre costat, l'Església es tractava, per aquell temps, d'una institució obedient a les ordres del Concili del Vaticà II i per tant, es preconitzava una actitud de rebuig i de distanciament envers totes aquelles manifestacions de religiositat popular que representaven una època obscura de la religió; tot col·lidint amb eixa empresa de renovació i d'apropament de l'Església cap a la societat moderna. No obstant això, i malgrat aquest distanciament per banda de l'Església oficial, el caràcter *autogestionari del pelegrinatge de les Useres* (dut a terme per part de la població sense cap mena de control de l'autoritat eclesiàstica però sí en col·laboració, tal i com ja hem dilucidat) provoca justament que no li afecte amb tanta intensitat, durant aquesta època, eixa nova cultura eclesiàstica de rebuig cap a la religiositat popular.

Més enllà de les institucions com l'Església, hem d'insistir en el fet que el pelegrinatge a Sant Joan s'ha conservat gràcies a les famílies autòctones que, en els pitjors moments de la modernitat assetjadora del medi rural, han aportat tota la seua progenitura amb la finalitat d'arribar a completar el número de pelegrins necessaris. En el nostre treball de camp hem descobert documents gràfics, on d'entre els dotze homes que formen la processó penitencial, hi trobem tres que són germans, ço és, de la mateixa casa.

Més avant, els requisits es van relaxar fins al punt d'adaptar-se als nous temps d'escassetat d'homes. Paral·lelament, es va renovar la condició per a eixir en la processó penitencial proposant-se el requisit de posseir casa al poble. Aquesta condició implicava també a tota aquella persona que, a pesar de no tindre arrels al poble, haguera comprat una casa o, com a home foraster, s'haguera casat amb dona amb ascendència a les Useres. Aquests canvis són bastant reveladors dels temps que ha viscut el Pelegrinatge, constituint veritables indicadors sobre tot allò que hem exposat en relació als temps de crisi perjudicials per a la religiositat popular i ara concretats en la reestructuració de les regles del ritual, objecte del nostre estudi.

Llavors podem afirmar sense més dilacions, que els agents implicats en la gestió directa del ritual han adaptat la tradició als nous temps, en aquest sentit García Pilán (2009), afirma que *la tradició en condicions de modernitat avançada només pot ser*

performativa, és a dir, es reconstrueix dins del repertori cultural disponible (García Pilán, 2009:29). Nosaltres afegim, amb la finalitat de sustentar-lo i de salvar-lo, malgrat realitzar canvis interns que, fins a cert punt, li resten eixa “puresa” i eixa “màgia” esmentades adés.

En aquest context de postmodernitat és on aquesta peregrinació renaix transformada com a *revival* perquè ja no té lloc en una societat stricto sensu tradicional, arribant a produir-se en l'actualitat un *boom del pelegrinatge*, degut a l'augment de les cases que hi participen. Hem pogut verificar, a col·lació, com gent sense ascendència userana s'ha arribat a comprar una casa allí a propòsit per poder eixir algun dia en el Pelegrinatge. En aquests moments i en les condicions actuals d'obertura als forasters que adquireixen una casa, s'ha arribat a l'extrem de fixar l'edat dels 40 anys com torn sencer per a poder ser pelegrí, degut a l'augment dels habitatges i del seus habitants.

A tall d'exemplificar aquesta situació, il·lustrem que un fill d'un habitant de quinze anys haurà d'esperar-se fins als seixanta-cinc anys per a poder ser pelegrí. Seguint en el cas de la possibilitat d'aquest xiquet per a poder dur a terme el pelegrinatge, haurà d'estar en molt bona forma física quan arribe a la tercera edat per a poder desenvolupar-se de manera òptima, sense arribar a l'exhauriment, al llarg del viatge.

En cas de no ser així, probabilitat que no desestimem degut a la seua possible vida sedentària per treballar assegut de cara a un portàtil dedicant poc de temps a fer exercici, podem vaticinar que no reunirà les condicions físiques per dur a terme el ritual. Tractant de ser optimistes i suposant que ha arribat a crear una família augmentant, així, la seua descendència malgrat la crisi de finals dels 2000, possiblement ja no isca a la processó penitencial del seu poble, no només per un raons físiques o biològiques, sinó que també per motius psicosocials.

Front a aquesta eventualitat la mesura per la qual s'han decantat els userans ha sigut la d'intercanviar-se el torn entre cases davant els càlculs fatídics on el resultat sentència la incapacitat de participar en vida al Pelegrinatge. Anteriorment, el torn corria un mínim de dos anys i això possibilitava participar en el pelegrinatge a tots els membres d'una mateixa família: si un germà eixia un any, al següent eixia l'altre germà. Actualment, és clar, això ja no es pot fer.

Més enllà d'aquests càlculs probabilístics, que no han pogut ser acurats per manca de temps ni de pressupost, sí que podem observar actituds presents i preveure'n d'altres per a un futur pròxim, mitjançant l'anàlisi qualitatiu dels discursos de la gent de les Useres. Així doncs, davant d'aquest nou fenomen del *boom del Pelegrinatge* han aparegut, encara que de manera tímida, sentiments difusos d'un cert ultratge com a autòctons i ací, matisant aquests últims, gent que té ascendència al poble de les Useres. Aquestes actituds d'autoprotecció es poden resumir en la següent frase força eloqüent: "mos estan furtant la processó". Aquesta afirmació sovint és pronunciada per individus/es que senten com, efectivament, els estan desposseint d'un dret ancestral que ve atorgat per eixe "ser del poble", ço és, renàixer o tenir orígens en les Useres.

Degut a la consciència de l'èxode rural que es va produir, no només per motius purament econòmics sinó que també, polítics referint-nos als anys quaranta i durant tota la dècada dels cinquanta i els seixanta amb la intensificació de la industrialització valenciana; els oriünds de les Useres, malgrat que canviaren el seu accent valencià-castellonenc pel català-barceloní, citant el cas del valencià pel castellà, sempre eren benvinguts, ja fóra a Nadal, Pasqua, estiu o els Pelegrins. En aquest cas, conservaven el lligam, tant a nivell familiar, com a nivell identificador pel simple fet de pertànyer a la comunitat local, emperò, actualment ens trobem davant un col·lectiu de nouvinguts atrets únicament i exclusivament pel pelegrinatge.

Endinsant-nos en les dècades dels setanta i dels vuitanta, malgrat, l'avanç de la progressiva secularització també de la societat rural, la religió encara suposa un fet que proporciona cohesió social, ja que, el punt de trobada de la gent es feia a través dels rituals, de les misses i de les celebracions propiciant la formació i conservació dels llaços comunitaris entre veïns, amics i familiars. Aquest avanç de la modernitat ha suposat la dissolució de la solidaritat entre les persones que formaven part d'una comunitat de creences on ha desaparegut uns dels atributs principals d'aquesta, referit a l'enteniment natural i tàcit, descrit per Bauman (2009), com a principal atribut de la *comunitat perduda* (Bauman, 2009:4).

Un altre fenomen que considerem convenient destacar és el referent a la nova empresa duta a terme pels mitjans de comunicació de masses i, en els últims anys, les xarxes socials que intervenen en els processos de patrimonialització. Per una banda,

donen a conèixer a gran escala, majoritàriament per via televisiva, la festa a l'audiència forastera.



Foto (27) : Aglomeració de gent i mitjans de comunicació. Autora: Sonia Monferrer

En el cas que ens ocupa, especialment durant la celebració del pelegrinatge, s'emetia a la Televisió Pública Valenciana (Canal 9) un xicotet reportatge als tele diaris sobre els Pelegrins de les Useres. A més a més, també hi podem trobar articles o reportatges periodístics publicats als diaris locals o nacionals (seccions regionals) d'eixe últim cap de setmana d'abril. Tota aquesta opinió pública provoca en la ment dels autòctons una presa de consciència referent als aspectes representatius dels seus propis rituals.

Amb açò pretenem dilucidar que la població local se n'adona del reconeixement que el ritual gaudeix fora de les seues fronteres, tot reforçant eixe sentiment de propietat i d'identificació amb un esdeveniment revaloritzat i projectat pels especialistes en aquesta tasca: els mitjans de comunicació de masses. Un exemple clar d'aquest fenomen el trobem en les actituds de l'intèrpret/guardià que acompanya als turistes durant el seu pelegrinatge.

No obstant, aquesta obertura provocada, en gran part, pels mitjans de comunicació contribueix a la intensificació d'un conflicte cultural de baixa intensitat, emperò, ben viu a les Useres, tal i com hem pogut comprovar a través de la nostra

observació participant. Es tracta d'una pugna simbòlica duta a terme pels guardians i pels joves hereus els quals, sense cap impermeable cultural com el de temps passats que els pogués ajudar a protegir la sacralitat del ritual, cada any canalitzen tot el seu esforç en preservar-lo pur i íntegre amb l'objectiu de fer front a les forces profanadores i mercantilitzades que venen de la societat de consum i de les telecomunicacions.

En el nostre treball de camp hem pogut detectar dins de determinats sectors socials com es caracteritza l'anomenat *grup de guardians*, des de l'admiració i el respecte per la gran l'empresa que cada any duen a terme. Es tracta d'un sentiment ambigu entre el rebuig i la por cap aquells processos de canvi que incideixen directament en la processó o giren al voltant d'ella, tal i com va passar l'últim any amb la fira gastronòmica que es va desenvolupar de manera paral·lela al l'esdeveniment dels Pelegrins.

Llavors s'estableix una relació ambivalent d'amor i d'odi entre un nou context social postmodern on trobem a faltar les tradicions del passat, sent reclamades amb força tant pels indígenes com pels forasters. Els de dins no acaben d'acceptar aquest nou interès per part dels de fora però, a la vegada, els agrada que estimen "lo seu" i els altres, sens dubte, són imbuïts i absorbits pels encants purs i genuïns de la tradició.

Arribats a aquest punt cal fer esmena als moviments de recuperació cultural lingüística o nacionalistes que ressorgiren amb força durant les dècades dels seixanta i dels setanta que han significat una força revitalitzadora de les fetes populars. En el cas del País Valencià, i concretament aplicat al nostre objecte d'estudi, la pròpia activitat duta a terme de la mà de diversos intel·lectuals i artistes, enquadrats o simpatitzants amb els moviments d'alliberament cultural i nacional dels nostres país, ha contribuït també a la revitalització i al coneixement exterior d'aquests rituals populars.

Llavors, és en aquest context de canvi social on formulem els nostres interrogants per tal d'indagar on es troba situat el Pelegrinatge de les Useres. A tall d'exemplificació, allò que ens preguntem és si vertaderament es tracta encara d'una *festa*, *stricto sensu*, tal i com la concep Cardini (1984), o pel contrari, ha passat a ser una pseudofesta un "*revival*"? També pretenem saber com afecta aquest fenomen sobre el fet de correspondre's també amb un factor endogen de desenvolupament rural?. Finalment, també ens interessem per conèixer sobre la possible compatibilitat

d'aquestes dues vessants. Si conceptualitzem *la festa* com un esdeveniment on es congrega bona part del poble i la gent surt de l'àmbit privat per a participar en els actes festiu-religiosos que tenen lloc en els diferents *espais* sagrats (ermites, fonts, muntanyes, esglésies) i trobar-se allí amb els altres veïns. Si es paralitza la vida social, política i productiva amb la finalitat de recrear els lligams socials que constitueixen els filaments de la xarxa social, podem afirmar, obeint a la nostra observació participant, que la celebració a les Useres constitueix un fet social que s'aproxima prou al que un dia va suposar *la festa tradicional o de temps passats* a la que fa referència Cardini (1984).

Però aquest concepte ens trasllada a una societat orgànica on les interdependències entre els seus membres i entre aquests i la natura constitueixen els engranatges bàsics a través dels quals s'articulava la vida en societat. El temps festiu es trobava ancorat per excel·lència als cicles estacionaris, ço és, abans les rogatives camperoles, del caire de les Useres, estaven motivades per raons intrínsecament lligades a l'agricultura. De fet, Ariño (1988) a la seua etnografia *Festes, Rituals i creences*, explica com la petició predominant i la que sembla motivar en tots els casos l'enviament dels dotze pelegrins és la necessitat apressant de pluja.

Així ho mostra la data i el temps en que tenen lloc: la primavera, l'estació de les pluges en el clima mediterrani. Aquesta determinació climàtica del temps festiu finalitzarà amb l'adveniment de la societat industrial, a través, de les fàbriques, les oficines i el comerç els quals poden seguir funcionant amb independència de les circumstàncies atmosfèriques. Aleshores es passarà a parlar de *temps lliure o de vacances, un temps*, que s'intenta assimilar paral·lelament al de *la festa* però dista molt d'assemblar-se, com tots sabem, als nostre temps lliure pertanyent a la nostra societat, ja que, es du a terme des de la individualitat i no en comunitat com es fa a *la festa*.

Sovint s'executa en espais de privacitat, no col·lectius on tots realitzen activitats moltes vegades de descans i no fervorosa o efervescent activitat penitencial o lúdica com se solia fer en les festes. Prenent prestades les paraules de (Cardini, 1984), direm que s'ha produït una escissió irreparable entre el temps festiu i el temps laboral rural.

En aquest sentit podem ensopegar amb el cas d'una persona que viu a un poble de muntanya però acudeix a treballar tots els dies a pocs quilòmetres en cotxe

d'un nucli industrial. Amb açò pretenem il·lustrar la desaparició d'eixe lligam, ja que, no existeix una infraestructura social congruent amb la idiosincràsia de *la festa*. Allò que resta del temps passat, és el vincle afectiu i la tradició, però, no es pot tornar enrere en el temps històric. Com que els rituals ja no marquen les diferents fases del cicle agrícola, ara es viu la festa d'una altra manera i, per tant, es du a terme d'una altra manera. Tot apunta a què el món de relacions socials, d'institucions civils, de tradicions religioses i de rituals familiars i interpersonals des d'on s'ha creat aquest tipus de festeig; es troba en vies de desaparició.

A tall d'explicació, aquella societat tradicional rural anterior, caracteritzada pel treball al camp i l'artesania; uns lligams comunitaris caracteritzats per un fort control i integració social; el pes de la tradició i poder de la religió; l'aïllament front a les cultures externes (urbícoles) i la conservació de cultura autòctona, així com, una estructura social altament jerarquitzada, està desapareixent. Llavors hem de concloure que els seus esdeveniments festius-populars que servien per a regenerar-la, ja no són iguals, perquè la societat ja no és la mateixa.

Actualment a les Useres l'agricultura ja no juga un paper primordial en referència a l'activitat productiva, ni constitueix el pilar sobre el qual se sustenta la vida humana al poble que ens ocupa. A dies de hui, trobem gent que es desplaça fins a l'Alcora (nucli industrial de ceràmica pertanyent al sector de la construcció) però també ens trobem amb gent que viu i treballa a Castelló, Villarreal i Onda.

Tanmateix, aquests últims posseeixen una casa al nostre poble a mode de segona residència que fan servir per a descansar durant els caps de setmana i els períodes de vacances. Amb açò ens referim a gent que viu i que treballa en una societat de serveis-industrial, desconnectada dels processos agronaturals i de l'antiga vida comunitària, no relacionant-se amb l'esdeveniment de la mateixa manera que ho feien els seus avantpassats, ja que, ho fan des d'un altre *camp* i prisma (*habitus*) diferents.

En definitiva, no poden conceptualitzar el pelegrinatge de les Useres com un fet aïllat perquè estaríem incorrent en un error, atès que, ni els userans són els camperols-artesans de fa mig segle, ni la societat que els envolta és la mateixa. Els canvis econòmics, culturals i polítics que han tingut lloc al País Valencià en els últims trenta anys també han afectat a aquesta rogativa. Trenta anys enrere, una família userana no

agafava el cotxe, ni molt menys el tot terreny, per desplaçar-se fins a un racó amagat on poder tornar-se invisible front a la mirada dels turistes excursionistes. Tampoc tenia lloc eixa concentració de gent, tant de fora com de dins del poble, el divendres a migdia en l'ermita de Sant Miquel, tal i com ara en som testimonis.

En primer lloc, perquè molta gent eixe dia no podia deixar-se la feina del camp, degut al risc de perdre un jornal. Només hi assistien quan hi era estrictament necessari, ço és, el fet de posseir un càrrec dintre de la processó. En canvi, en els temps que corren avui sí que existeix la possibilitat de prendre's un dia lliure, tant per a aquells que viuen a les Useres com els emigrats, que treballen fora del poble, proletaris industrials, o de serveis, funcionaris, o autònoms, independentment de si participen eixe any directament o no en el pelegrinatge.

En segon lloc, la gent no tenia per costum de desplaçar-se amb l'automòbil fins on fóra necessari amb la fi d'agafar el millor lloc per a gaudir d'espectador privilegiat. Abans, la gent es limitava a observar els pelegrins des de la porta de casa, des de l'església del poble, des del carrer o des del mas, ço és, no tenia eixa capacitat ni hàbit de mobilitat, mitjançant la tecnologia tant característica de la societat actual de consum.

De fet hi ha veus del poble que, actualment, perceben l'estació de Sant Miquel, més com "una romeria", que no com un espai de descans per als pelegrins, degut a eixa quantitat considerable de gent que s'atapeïx fins allí el dia en qüestió. Ho manifesten, més be, amb un to entre despectiu i nostàlgic referit als temps passats quan només estaven els masovers del voltant i l'encarregat de l'ermita amb la seua família, transmetent com ha canviat molt la rogativa des d'eixos temps fins a l'actualitat.

A dies d'avui també es concentra molta més gent en Penyagolosa que abans, tant durant l'entrada a l'ermita, com durant la nit o al dia següent. Quan ens referíem a la gent no solament incloem als excursionistes o als visitants que venen de fora sinó que també, als autòctons propers, ja que, aquests últims ara es desplacen i fan ús del seu temps d'oci com a membres de la societat a la que pertanyen, no com ho feien els seus avantpassats.

En l'actualitat alguns membres d'aquest grup poden convidar perfectament als amics i als familiars per a què es traslladen el cap de setmana a contemplar els

Pelegrins i moure's amb ells cap als llocs principals per on passen els Pelegrins i, d'aquesta manera, aprofitar per fer turisme rural a través de la comarca. No menys cert és el fet que hi ha altres que, des d'un habitus molt més conservacionista, no fan massa publicitat d'aquest esdeveniment a ningú i, si els companys de feina o els amics en fan alguna insinuació al respecte, aquests miren cap a un altre costat sense proveir-los de massa explicacions.

A mode de sumari, el Pelegrinatge, tot i mantenir una organització i una forma de desenvolupar-se molt estricta i fidel a la tradició, ha anat perdent durant la nit dels temps part dels continguts i dels significats anteriors i, a la vegada, cobrant-ne altres de nous. Conseqüentment, allò que ens queda és una espècie de *revival*, és a dir, es mantenen les formes, el muntatge, l'escenografia i el guió de fa centenars d'anys però amb uns actors i un escenari socials nous.

6.2 ELS PELEGRINS DE LES USERES COM A RITUAL COMUNITARI I ANCESTRAL

“Per a que la societat siga capaç d'adquirir consciència de si i mantenir el grau d'intensitat necessari del sentiment que té de si mateixa, cal que es congreue i es concentre” (Durkheim, 1992).

La religió, en referència a tota la seua simbologia i els diversos rituals que la componen, constitueix un constructe cultural mitjançant el qual les diverses societats es representen a elles mateixes de manera ideal. Recalcant una sèrie de matisos de caire social, cultural i històric que cal abordar per tal de no quedar-nos aturats en una anàlisi cosificada del ritual, podem dir que aquesta funció social que atorgà Durkheim a la *fiesta* religiosa, segueix vigent a les Useres:

“Ara bé, tal concentració determina una explicació de la vida moral que es tradueix en un conjunt de concepcions ideals en el que es retracta la nova vida que així s'ha despertat; corresponen aquestes a eixe flux de forces psíquiques que aleshores se sobreafegeixen a aquelles de les quals es disposen per a la realització de les tasques quotidianes” (Durkheim, 1999: 393).

Com ja hem explicat en el segon apartat on hem exposat una descripció del viatge sagrat dels pelegrins, aquests no porten sobre el seu muscles cap imatge, símbol per excel·lència d'integració comunal. En el cas que ens ocupa la imatge, ja siga d'un

sant o verge en els quals sovint s'encarna l'esperit comunitari del poble, són les pròpies persones, ço és, els pelegrins i és a partir d'ací on s'emana el seu caràcter, tant penitencial, com ascètic. Expressat d'una altra manera, al no existir-hi la presència de figures sagrades durant el camí cap al Penyagolosa que puguin intervenir, seguint la pròpia idiosincràsia del cristianisme entre Déu i les demandes de la comunitat terrenal, implica que aquells qui van a dirigir-se a ell han d'estar preparats espiritualment per a arribar a seua altura.

Aquesta és una raó, d'entre altres, per a un camí ple de sacrifici que serveix per depurar l'ànima dels dotze homes i, per tant, al tractar-se, d'una representació simbòlica del poble, es renova l'ànima col·lectiva, és a dir, eixa consciència d'ells com a poble front als ulls de Déu.

Sovint, i cenyint-nos a l'anàlisi antropològic, en els rituals col·lectius de religiositat popular, en especial, les processons o les rogatives rurals, les imatges són desplaçades, durant un o més dies, cap a ermites, capelles o santuaris erigits en llocs especials com pot ser el cas de cims de muntanya, vores de rius, boscos, etc. Indrets, freqüentment situats lluny de l'univers geogràfic i social on es dirimeixen els conflictes.

Llavors són aquests territoris sagrats els que acaben configurant-se com a llocs "neutrals" per a exercir de fronteres físiques i/o simbòliques. El destí dels pelegrins és el santuari de Sant Joan situat als contraforts del Penyagolosa, una muntanya situada a 1.814 metres sobre el nivell del mar. Es tracta del lloc més alt, més prop del cel i, per tant, de l'emplaçament més adequat per a dirigir-se a la divinitat. L'ermitori s'hi troba gairebé amagat en un clar, envoltat per una gran massa boscosa teixida de pins gegantins, formant paral·lelament al ritme del vent una atmosfera plena de tranquil·litat i de serenitat protectora del món sorollós que van deixant endarrerit.

En resum, es tracta d'un immillorable temple per a dur a terme les cerimònies sagrades. En espais com aquest i, en general, durant tot el transcurs de la rogativa, segons una perspectiva funcionalista, podem posar de manifest el que s'ha conceptualitzat per Moreno (1991) com:

"l'antiestructura de la comunitat, desenvolupant-se els valors ideals que no es manifesten en l'estructura real. D'ací, que representen rituals de reintegració - deixant per un temps entre parèntesi la confrontació entre meitats, entre les associacions grupals i entre les classes socials-, creant

espais i temps culturals d'igualtat i permissivitat social" (Moreno, 1991:270 en Prats *et al.*, 1991).

Al llarg del viatge, el procés d'integració i la fraternitat impregnen contínuament la interacció dels seus components. No obstant, el clímax d'aquest agermanament ve representat, sens dubte, per *la cerimònia del perdó*, la qual constitueix un ritus que reforça i renova per extensió els lligams comunitaris dels habitants, al ser els pelegrins una representació simbòlica del poble. Endinsant-nos en els termes sociològics, direm que la rogativa de les Useres està composta per un seguici de fases que constitueixen un *anticamp*, construït socialment, en pro d'una renovació de la col·lectivitat esborrant temporalment els interessos contraposats o les contradiccions socials.

En aquest sentit tenim raons de pes per a ressaltar la manera en què, a pesar que el protagonisme recau en els pelegrins, en el transcurs del camí coopera tot el poble, ço és, tots els grups socials, tant d'una manera activa: acomplint alguna tasca necessària per a la realització del pelegrinatge, ja siga, abans o durant el ritual. O més passiva, com espectadors participants en les cerimònies col·lectives, com puga ser el dinar a Sant Miquel, les diferents misses obertes al poble, etc.

Com ja hem destacat al nostre marc teòric, aquest esdeveniment es situa en la tradició d'altres *festeigs populars (romiatges, rogatives, processons, fires, etc.)*, perquè tots ells, més enllà de les diferències internes, a compleixen la funció de servir com un instrument social que persegueix la finalitat de renovar anualment la condició dels membres de la comunitat. Independentment de si es viu en aquesta de manera permanent o no.

Allò que vertaderament importa és eixe sentiment de pertinença al poble el qual implica, com hem explicat, un retrobament amb les arrels. Tot i que avui, per descomptat, sembla més artificial que fa dècades, al llarg del nostre treball de camp hem sigut descobridors de fins a quin punt té importància el fet d'eixir o no a la processó de pelegrí. Aquest acte representa la mirada col·lectiva dels userans, una mena de passaport, a través del qual es mesura en termes emocionals i identificadors el grau de pertinença o d'identificació respecte al poble. L'exemple més clar el trobem a través del testimoni d'alguns userans residents en el mateix municipi o de persones fortament arrelades que hi acudeixen sovint els caps de setmana.

Aquests, en virtut de la seua vinculació més intensa respecte a la d'aquells que un dia per circumstàncies vitals hagueren d'abandonar el poble, diguem-ne els emigrats, veuen l'acte de pelegrinar com una font psicosocial mitjançant la qual aquells que hagueren d'anar-se'n fora de la comunitat poden renovar el seu vincle: "tots germans atra vegà" narrava un home que sempre ha viscut al poble. Aquest home, recordava aquell moment quan ell va eixir de pelegrí i es retrobà amb antics amics companys d'escola, però, sent aquesta vegada, sota un nou context intensificador de sentiments de fraternitat i de germanor que afloren espontàniament al llarg d'eixe dur camí cap al Penyagolosa.

Existeix, emperò, una altra manera d'exposar la rellevància d'aquest acte d'amor cap al poble. També hem pogut escoltar veus que expressen un desnivell massa gran, en termes emocionals, entre allò que implica ésser pelegrí i el nivell de desarrelament que alguns individus mostren respecte al poble. Contem amb la presència de testimonis opinants sobre la incapacitat de sentiment d'una persona que manté una presència física al poble durant tot l'any amb una certa regularitat envers una persona que només assisteix els dies dels Pelegrins perquè ningú no els coneix.

Es mire per on es mire, allò que sí que resulta ben clar és el fet de trobar-nos davant un ritual que exerceix de termòmetre social a través del qual, es mesura el grau de pertinença dels individus a una comunitat. Els userans, dintre de la seua rogativa, s'autoavaluen i s'autoperceben com a col·lectivitat. Així doncs, podem concloure, com afirmava el mestre Durkheim, *que per a que la societat siga capaç de d'adquirir consciència de sí i mantenir, en el grau d'identitat necessari, el sentiment que té de si mateixa, és precís que es reunisca i es concentre* (Durkheim, 1992: 393).

Els majors, perquè hi viuen allí o hi han viscut durant quasi tota la seua vida, i els de mitjana edat, perquè durant al seua infantesa i adolescència tingueren encara una experiència de vida permanent al poble, poden experimentar eixa emoció de sentir-se del poble, tot renovant la seua identitat userana cada any estant presents en l'esdeveniment col·lectiu.

Els joves, la presència dels quals és força important, solen estudiar o treballar fora i per tant, no han experimentat la mateixa vivència comunitària ni quantitativament ni qualitativament que els altres sectors de població. Aleshores podem dir que aquests senten, més encara, la necessitat d'assistir eixos tres dies

sagrats per a renovar eixa identificació amb el poble. El pelegrinatge suposa, doncs, una espai social idoni per poder retrobar-se amb la seua orígens i amb els llaços familiars i d'amistats, tot renovant, de manera particularment intensa, el sentiment de pertinença al seu poble.

A estes altures del nostre viatge sociològic a través d'eixe món inhòspit del Pelegrinatge de les Useres, algú pot acusar-nos de no haver mencionat un sector fonamental per a la supervivència del ritual: *les dones*. Quan ens referim a aquestes en aquest context parlem de les esposes dels Clavaris i d'altres dones que intervenen directament en la processó. Són aquestes les encarregades d'elaborar el pa i d'ajudar al cuiner a preparar tot allò menester (cassoles, foguers, plats, coberts, etc.) per cuinar els menjars durant el pelegrinatge, així com, preparar, guardar i rentar totes les vestes, els hàbits, els tapets, etc. A grans trets, han de controlar tota la indumentària, inclosos tots els ornaments dels espais sacralitzats, com venen a ser els carrers on elles deixaran caure l'heura, per on xafaran els peus cansats del pelegrins, o també les figures sagrades (sants, verges, santuaris, altars, creus) que seran vestits per als actes religiosos de solemnitat.

Així doncs, des d'una perspectiva de gènere, en sentit estricte, les dones, és clar, fan un paper socialment femení, ço és, de recolzament assistencial de servei als homes que guanyaran el futur del poble amb el seu sacrifici i suor. Cal dir que sense aquest paper no hi seria possible el pelegrinatge. Malgrat aquesta diferenciació de gènere en quan a les funcions dins de la peregrinació, sí hem constatat, que quan es fa una assemblea per tractar qualsevol assumpte que afecte a la peregrinació se les convoca com a qualsevol altre, amb el mateix dret i vot.

Segons hem esbrinat, mitjançant entrevistes a diferents actors implicats, la justificació d'aquesta divisió sexual en referent a les funcions de l'interior del ritual, se sustenta en un argument que ja hem esmicolat al llarg del nostre treball: " el caràcter immanent d'aquest ritual, el no canvi o resistència al canvi, la no transformació del pelegrinatge malgrat el pas del temps. Segons *l'habitus dels guardians*, el qual tal i com hem dilucidat adés, pot arribar a xocar amb algunes concepcions de la modernitat o d'una societat avançada en termes d'igualtat entre sexes o de drets civils:

“ Si les dones anaren ja no seria la mateixa processó, seria una altra cosa, no sé sap molt bé què i entones dis-me tu, que serie això.....? una atra cosa no.....?” (E.T.1).

Amb aquest testimoni, pretenem posar de manifest l’aferrament al “no canvi” com un indicador qualitatiu de la voluntat de mantenir aquest ritual com un fenomen intocable, que ha de seguir igual de “*pur*” que fa milers d’anys per tal de seguir sent el que és, amb independència de l’evolució de la societat. Però l’argument més freqüent que ens han ofert diferents veus quan els hem plantejat aquesta qüestió és que la peregrinació té un sentit de sacrifici, de renúncia, d’abstinència, de privació dels plaers del món terrenal, si anaren les dones fins a quin punt, tant uns com unes mantindrien la disciplina i el sentit que implica la peregrinació .

Fent una síntesi de les paraules de diferents informants, es poden resumir en la norma que: a la peregrinació no es va a divertir-se, ni a posar en pràctica habilitats heterosocials o de gènere; es va a sofrir per un poble. Darrere d’eixe model de peregrinació, hi ha una missió sagrada i comunitària. En les societats tradicionals quan els joves havien de realitzar un ritual de pas se’ls aïllava de la resta de la comunitat, pensem que en la mesura que aquest ritual suposa una incorporació a la societat userana o reafirmació com a membre també implica eixa segregació o separació de la societat.

Respecte a aquest discurs que deixa de banda el conflicte de gènere, i que es repeteix en altres esdeveniments on la participació de les dones es veu com un indicador de modificació en un sentit negatiu, com de reconfiguració en “altra cosa”, com hem posat de manifest. No sabem si amb el temps s’aguditzarà o s’intensificarà el conflicte al voltant de la participació de les dones coma pelegrines, com ha passat en el cas ja esmentat de l’Alarde d’Irun i d’Hondarribia.

Altres actors als quals no se sol fer referència a l’hora d’analitzar el fervor popular, que contribueix de manera decisiva a germinar i a conservar la tradició del pelegrinatge, són *els xiquets/es*, els infants del poble.



Foto (28) : Ací xiquets transportant sabates dels pelegrins que entren descalç en les estacions sagrades de descans (ermites, masos, esglésies). Autora: Sonia Monferrer.

Aquest ritual es projecta en la vida de la xicalla, duent a terme un marcatge bio/psico/social, perquè *l'habitus del pelegrinatge* determina el punt d'inflexió identificadora des de ben menuts. Diguem-ne que fiten en paral·lel els canvis fisiològics i psicològics en interacció amb el context sòcio-cultural, açò constitueix, sens dubte, un *marcador del pas*. En aquest cas ens trobem davant d'un procés de socialització primària, sota l'univers simbòlic del pelegrinatge, que fixa el pas d'un estadi a un altre. Expressat d'una altra manera, es tanca la porta d'una fase i s'obri la d'una altra. Una manera d'exemplificar-ho seria mitjançant aquest postulat: quan deixem de ser nounats, per començar a ser xiquets d'un any escàs com en el cas que ens ocupa, on es produeix, es construeix socialment, la possibilitat *natural* de projectar-se com a futur pelegrí, així ens ho contava una informant clau:

“ Ja des de menuts, si te dones compte, una de les frases boniques d'ací del poble, és que quan el xiquet/a saps que de xicotet el cabet no l'aguanta, llavors quan el portes ja dretet, comença aguantar-lo, ací diuen, “ja tens un pelegrí”, vull dir fins a quin punt, és una arrel d'ací que la fortalesa d'este xiquet que ja pot estar dret, és a dir, ja pot caminar com dient tens un futur pelegrí, referint-se a que este xiquet està fort, vull dir que és una cosa molt d'ací” (E.T.1).

Seguint amb aquesta directriu, farem esment a allò que ens narrava una dona del poble sobre com, abans d'entrar a l'Escoleta infantil tots els dies, els xiquets entren al museu i saluden a la figura del pelegrí o com, ja des de ben menuts, els infants de les Useres en compte de jugar a agafar, a bous o fins i tot a futbol, *juguen a ser pelegrins* i a imitar els seus cànctics, etc.

En el meu treball de camp he anat corroborant aquest aprenentatge infantil del pelegrinatge, per exemple pel que fa a l'arrelament de la tradició entre els més menuts:

“Em va cridar molt l'atenció de com es viu la peregrinació des de l'escola els xiquets no juguen a bous juguen a ser pelegrins està tan arrelat està tan ferm forme part tant de las seua vida que és un joc que ja estan preparant-se per a ser pelegrins en el futur” (E.T.1)

Pertànyer al poble, segons postulava aquesta dona, és sinònim de pertànyer a el pelegrinatge i per tant, podem afirmar que el pelegrinatge és un vehicle de socialització identificadora no limitat temporalment per l'esdeveniment en el mateix, sinó que suposa un símbol de pertinença al poble de per vida, ço és, ser userà/na passa per algun dia arribar a ser pelegrí, mentre podem jugar a ser-ho o somiar que algun dia ens arribarà l'hora d'afrontar aquest repte ancestral local o ritus de pas, definit per la comunitat.

I és clar que això es viu, tant a un nivell bàsic, diguem-ne primari, és a dir, des del nucli familiar; com des d'un nivell comunitari de pertinença al poble de les Useres, no menys poderós. Recuperant les paraules de la nostra informant clau:

“És molt curiós, és que hi ha una sensació de pertànyer al poble per pertànyer a el pelegrinatge, aleshores és que tot el món participa, no hi ha ningú del el poble que no participe” (E.T.1)

Aleshores podem parlar, efectivament i cenyint-nos al cas que ens ocupa, d'una participació no directa en el ritual per part d'alguns actors, com venen a ser els xiquets o les dones. Ara bé i sense cap dubte, es tracta d'una participació col·lectiva, arribant a projectar més enllà de l'últim cap de setmana d'abril, durant tot l'any.

7è CAPÍTOL

ENTRE LA PATRIMONIALITZACIÓ COMUNITÀRIA I EL “BOOM DELS PELEGRINS”

INTRODUCCIÓ

Aquest capítol s'ha estructurat en tres apartats. En el primer apartat fem una reconstrucció del procés de patrimonialització comunitària que va començar allà pels anys 70 i que arriba fins als nostres dies d'inflació patrimonial immaterial, en el nostre cas "boom del pelegrins". La dècada dels anys 70 es va caracteritzar al medi rural per tres factors que s'havien iniciat en les dècades anteriors. Afectaven a l'estructura social i econòmica, l'emigració i la despoblació de la població adulta i jove, uns o estaven treballant a les ciutats industrials o estaven estudiant, els que podien, com diuen les veus dels més majors.

S'havia iniciat l'accés de les classes populars al sistema educatiu, però encara, hi havia un filtre marcadament de classe que feia que no tots el món pogués accedir a una educació secundària, batxillerat o la Universitat. Això, no obstant, aquest fet també va provocar que els joves tingueren contacte amb una altra societat urbana i oberta, amb una altra mirada sobre el seu poble de vegades negativa, pel que fa a les restriccions de tipus moral, però també amb una certa enyorança pel que fa la seua cultura local i popular en mig d'un sentiment d'autoodi cultural.

En aquest punt anem a reconstruir un itinerari de revalorització i reconstrucció d'un ritual de religiositat popular, evidentment, es tractarà d'un viatge intersubjectiu, a través, de tres veus experimentades, de tres actors implicats directament en aquest particular *via crucis* de més de 40 anys de peregrinació penitencial de les Useres fins a Sant Joan de Penyagolosa.

En el segon apartat analitzem la Campanya dels camins de Penyagolosa com a part d'un procés més ampli de patrimonialització institucional en un context de *geopolítiques patrimonials* (Santamarina, 2012). Ho hem a partir dels criteris de la Convenció de la UNESCO per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial Convenció de 2003 i de l'auditoria feta per Lixinski (2011) sobre les ambigüitats i les esclatxes que deixa aquesta convenció.

En el tercer apartat prenent com a referència el cas de la Vall d'Humahuaca en Argentina i comparant-lo amb el cas dels camins de Penyagolosa en centrem en les conseqüències i situacions que es poden produir quan la planificació i ús dels recursos territorials en aquest cas el patrimoni immaterial es deixa guiar pel *binomi patrimoni+ turisme= Desenvolupament* (Prats, 2003). Tractem de donar resposta a què passa quan

els processos de patrimonialització on el que és valuós i s'ha de conservar com a patrimoni, està definit des d'un discurs autoritzat del patrimoni per professionals i experts i no pels actors locals (Sánchez-Carretero, 2012).

7.1 ELS AGENTS DE SALVAGUARDA CIVILS: "ELS DE LA PROCESSÓ"

Al llarg del nostre treball ens em trobat amb una grup de persones que s'autodenominen a ells mateix com a "els de la processó" és una manera de definir-se com a grup, són els que hem nomenat o descrit com a grup de pelegrins. Podrien ser una confraria, una associació, però, com hem constatat no ho són per diverses raons, que han de veure o estan intrínsecament relacionades amb el que hem conceptualitzat com a *habitus de la peregrinació*. En aquest grup es troben dos dels nostre informants claus, els qual podem considerar dos dels agents de patrimonialització fonamental en el itinerari d'aquest ritual durant els últims 35 anys.

Aquest grup s'organitza al voltant d'una creença d'una missió que és clara i explícita, la celebració cada any del ritual de la peregrinació a Sant Joan, més enllà d'interpretacions antropològiques i històriques, el fet que els uneix, per damunt de qualsevol altra afinitat, és la celebració dels pelegrins, tal i com, s'ha fet l'any anterior.

Aquest grup civil de salvaguarda, es forja als anys 70 i es consolidarà a la dècada dels anys 80 i 90. Podem parlar que el punt d'inflexió d'aquest grup, es dona quan s'ha de fer allà pels anys 80, un relleu generacional pel que fa la figura del Dipositari, tal i com ja hem expressat, columna vertebral del grup del pelegrins per la seua responsabilitat en el desenvolupament del ritual.

Al ser un grup reduït d'homes que aniran repetides vegades de càrrega, de guia o de pelegrí, açò accentuarà encara més els lligams de germanor que s'hi donen a l'interior de la peregrinació, els quals ja hem descrit. Són homes amb un nivell de formació mitja, alta, que ja han accedit a estudis superiors i que s'arrimen a la processó, a través de la via familiar que els introduirà. És el cas del Dipositari o del càrrega entrevistats per nosaltres i que podem categoritzar com a veterans o experts de la processó.

A continuació farem una reconstrucció del procés de patrimonialització, a través de la vivència del rol i responsabilitat de l'actual Dipositari. Pensem que mitjançant la reconstrucció de la seua trajectòria com Dipositari, podem entendre amb més claredat, els procés de patrimonialització comunitària que s'ha dut a terme a les

Useres en temps de modernitat avançada. En aquest capítol anem a centrar-nos en la patrimonialització d'elements culturals, és adir, en com aquest grup que ja hem categoritzat com *agents de salvaguarda* com *agents patrimonilitzadors* han reproduït una tradició en un nou context econòmic i social influït pels processos de globalització i terciarització.

Abans simplement era un treball, una forma de sobreviure, és el cas, com hem vist dels oficis locals ja perduts. Tal i com hem comentat, el que avui és una tradició local, comunitària, en altres temps ha sigut una obligació o un costum religiós de les classes populars, de camperols, de masovers, de pastors, i de llauradors amb menys terra que es repetia sense cap mena de reflexió o resignificació.

El nou Dipositari, per una qüestió generacional i històrica, encarna l'habitus dels nous pelegrins de finals del segle XX i principis del segle XXI. Aquest grup, inicia una nova etapa de la peregrinació, com ens explicaran, a través del seu habitus endogen de la tradició, inicien sense saber-ho, una resignificació, que no pretenia convertir en absolut el ritual en un espectacle, ni molt menys, sinó "aguantar-lo" com diuen ells.

En l'ocàs de la societat tradicional rural dècada dels 60 i 70, s'inicien com a barons adults de les Useres en la tradició, però, és a principis dels anys 90, en un context d'hipermodernitat (Santamarina, 2015) quan comença una etapa de resignificació o desconetxualització de la tradició, per a produir nous significats, des del present cap al passat en nom d'una salvaguarda o conservació per a un futur llunyà.

Aquests homes, ja no treballen el camp de sol a sol, són treballadors qualificats en alguna fàbrica de Castelló, economistes, treballadors de banca, autònoms, administratius, mestres, és a dir, formen part d'una altra estructura econòmica i social, alguns d'ells viuen a les Useres, però, altres viuen en algun poble industrial de La Plana o l'Alcalatén, o a la mateixa ciutat de Castelló.

En el cas del Dipositari actual, s'hi produeix una situació de relleu generacional que marcarà el desenvolupament del pelegrinatge en les últimes 4 dècades fins als nostres dies. El Dipositari ja era vell i tenia molts problemes per muntar, llavors, va designar en vida, tal i com marca la tradició, al nou Dipositari en l'any 1993. Amb la designació del nou Dipositari podem afirmar que s'inaugura una altra època no tant

per la persona d'Alfredo Royo, sinó, pel nou context social, cultural i econòmic en el que començava entrar el món rural i per tant també les seues costums, festes i tradicions.

Tal com, hem explicat en el marc teòric, el medi rural entrà en una fase de terciarització i, a poc a poc, el capitalisme de consum anirà determinant la nova funció del medi rural, no tant com a productor d'aliments per a la ciutat, en termes d'agricultura i ramaderia, sinó com un espai residencial productor de béns immaterials, com un espai turístic per a la contemplació.

Començà el boom del turisme rural i la marginació d'altres sectors productius, tot i que en el discurs global sobre la ruralitat hi ha una demanda del seus productes naturals i artesanals, però darrere en la realitat en aquells anys 90 s'hi produeix una crisi a les zones de ramaderia i agricultura a l'interior del País Valencià. Per tant, com ha expressat Soriano (2007) *la incertesa és la nota comuna a principis del segle XXI, perquè s'assisteix a la gradual desaparició de l'agricultura tradicional, tant de secà com de regadiu. El minifundisme multiseccular està condemnat i, per tant, els paisatges agraris estan sotmesos a una autèntica mutació* (2007:1).

Amb el temps aquest sectors han anat reviscolant i trobant sinèrgies amb el sector del turisme rural, tot i que com sabem el medi rural no ha tornat a ser el gran productor d'aliments, i hi ha terra abandonada i més granges de producció animal intensiva que pastura extensiva. No obstant, això, hi ha en l'actualitat un nou context d'iniciatives enfocades a l'agricultura i ramaderia ecològica, fonamentades en l'empoderament dels xicotets productors i el seu apropament al consumidor que estan començant a reviscolar el teixit productiu agrícola al llarg del País Valencià.

Tornant a la història d'Alfredo, el Dipositari de finals del segle XX i principis del XXI, veiem com aquest home avui ja madur, nascut en a finals de la dècada dels 50, economista i gestor de professió, com ell ens contava des de menudet ell havia estat vinculat a la processó, prop de son oncle, prop de la processó.

Com els fills del Dipositari, hereus per tradició d'aquest càrrec no volgueren fer-se càrrec d'aquesta responsabilitat i després que el seu cosí ho fera un any i ja no volgués saber-ne res, ell va ser designat com a Dipositari. Una vegada més trobem com els lligams entre oncle i nebot són determinants en la salvaguarda d'aquesta tradició.

Per a Alfredo les funcions, fonamentalment si segueixen sent les mateixes, tot i que, tal vegada, ens narra, ell haja introduït canvis a nivell intern. Són canvis com després veurem que no trastoquen la integritat ni identitat del ritual, però, si la forma de desenvolupar-lo, en aquest sentit pensem que la figura del nou Dipositari, en temps de postmodernitat pren un caire d'agent de canvi positiu i que contribuirà a l'activació patrimonial.

Per al "nou" Dipositari, el dels nostres temps, era i és important formar i gestionar "la processó" com un equip de treball, on òbviament cadascú té la seua funció, però cal coordinar i açò és una tasca força complexa, malgrat l'especialització. Si ens fixem en ell llenguatge veiem com aquest home de ciències econòmiques, aplica els seus sabers professionals d'empresarials a la gestió de la processó en definitiva del recursos humans dels que disposa:

"Per a mi implica coordinar a un grup de persones càrregues, cuiners, pelegrins, clavaris, capellà, etc. Dels quals cuiners i cantors són sempre els mateixos, cal estar en a montó llocs i no se n'hi ha que tindre una miqueta, no se ,de cintura, saber dur a la gent no sempre.. és fàcil cadascú té les seues idees i les seues coses" (E.D.1)

Alfredo representa la transició del món tradicional fonamentat en el saber local del majors, en una gerontocràcia interna a un nou temps i espai, on es puga conservar eixe respecte, eixe sentit de l'obligació de la disciplina, del treball ben fet, dels temps d'abans, però, obrint una mica l'organització interna a una dinàmica més participativa i horitzontal:

"A mon tio el respectaven molt tots per ser molt major, i clar jo vaig tindre que començar amb molt de respecte per la gent que ja estave, vaja, els veterans, cuiners, els cantors, els càrregues, tots saben fer la faena, jo observava que ere super competents i super responsables, però jo vaig pensar que calia obrir un poc les portes en quan a no ser tan piramidal, volia que aquell que no estava directament vinculat a la peregrinació també poguera contribuir amb les seues opinions, per a mi la peregrinació estava un poc tancà" (E.D.1).

Com veiem, segons el nostre informant, la peregrinació havia estat gestionada d'una forma, més aviat, jeràrquica, influïda pels canons i formes d'aquella societat

rural, on la divisió entre els estaments socials, encara era molt marcada i l'organització piramidal impregnava els diferents espais socials, ja fora l'àmbit de l'educació, religió, laboral, etc.

És important posar de manifest com aquest grup d'homes organitzat al voltant del pelegrinatge s'havia anat tancant en ell mateix a la vegada que el món rural anava quedant-se despoblat i, en certa mesura, aïllat. No en la seua totalitat però sí respecte alguns canvis socials i econòmics que es produïen en la resta del territori valencià. Per tot açò, quan el nou Dipositari s'inicia en el seu càrrec, una de les idees que es proposa és obrir la peregrinació al poble, així com, recuperar fins i tot altres rituals que estaven vinculats al pelegrinatge i que s'havien perdut per manca de dinamisme i recursos humans:

“Pareixia com si la peregrinació només fora dels cuiners, dels cantors i càrrgues, llavors, el meu propòsit ere que tot el món poguere contribuir tant aquells que havien estat tradicionalment vinculats com els que no, és a dir, l'altra gent de poble. La peregrinació és del poble, però, per a mi estava un poc tanca per als els cuiners, els cantors i càrregues i dipositari com si la gent de l poble fora altra gent entones pos vaig començara recuperar la peregrinació del Piló de la Creu” (E.D.1)

Aquesta peregrinació, segons Alfredo, s'havia perdut, i ell tenia un molt bon record d'aquesta processó. És una peregrinació, menys coneguda, però conserva alguns elements propis de l'estructura general de la dels Pelegrins; ja que en ella també van en peregrinació el Guia, els tres Cantores, els Clavaris, el Capellà, el representant de l'Ajuntament i el Dipositari, però, ara només és permès la participació en ella a dones, xiquets i xiquetes i la figura del ferrer. Tots junts pugen resant fins al Piló de la Creu, un punt geogràfic en el qual s'albiren els termes de Atzeneta i les Useres, realitzant-se la benedicció allí dels termes.

En baixar passen per la Font del Mestre i per la Font de la Presola, en la qual berenen els participants i els acompanyants que vulguen, havent repartit la tradicional “*fogasseta de la Creu*” les Orelletes amb mel i la truita de mel. Aquesta singular rogació també arrossega molts segles, ja que en el plet amb Atzeneta (segle XVII) s'esmenta la seua realització el dia 3 de maig, festivitat de la Invenció de la Santa Creu,

i avui dia s'ha recuperat tal com abans, després d'una aturada de 30 anys, la qual ve ara celebrant-se el cap de setmana següent al dels Pelegrins.

El Dipositari, com ell diu obre les portes i a més amés recupera una altra tradició vinculada des de sempre a la primera rogativa, la dels Pelegrins, però que amb el temps s'havia perdut. En aquesta recuperació de la festivitat del Piló de la Creu, va implicar a tot l'equip de la peregrinació, càrregues, cantors, i càrregues, i tots li van respondre, es van implicar, és a dir, va crear equip, va cohesionar.

Es va recuperar i es manté. Ja du més de 20 i tants anys fent-se sense cap problema. Ha sigut assumida per la comunitat i es pot considerar la cloenda de la peregrinació dels pelegrins en la que hi ha una incorporació activa de dones i xiquets.

Aquest Dipositari, com altres homes joves d'aquella època (anys 60-70) s'inicia en la tradició per son oncle, i per necessitat demogràfica, "no hi havia banquillo", ens comenta. Ell ens explica com es passa d'una situació de mancança d'homes per eixir a la processó, quan encara era son oncle Dipositari, fins al punt d'haver de baixar a Castelló a busca gent que volgués eixir de pelegrí, a la situació d'ara on tot hom vol eixir en la processó dels Pelegrins. Es buscava gent vinculada al món religiós, o fins i tot algun bon amic, que en un moment donat es prestés per amiat i vocació a eixir amb altres homes en la peregrinació :

"En els temps de mon tio faltave gent, tenien que baixar a Castelló a buscar capellà o pelegrins el dia antes, calia buscar-los fora, gent del poble o gent que no era del poble, però, gent que coneixies que estaven vinculats a temes de religió o fins algun bon amic, te parle dels anys 60 i 70, l'any que me va fer mon tio anar de guia ere el 1974 ell estava super orgullós amb mi, però, a part d'això, és que no hi havia gent en el banquillo per això vaig eixir jo eixe any. Cosa que ara és totalment impensable, ara la faena que tenim és contraria a causa de, supose jo, dels mitjans de comunicació, TV, Fotos, ràdios, escologismo, naturaleza, excursions, etc. Tot s'ha juntat i lo que antes ere pa encontrar-ne 13, una faena. A ara la faena és pa dir no a tots els que volen anar i no poden anar, i has de dir-los: no pots vindre" (E.D.1)

Com veiem el nou dipositari del segle XXI, es troba en una situació de demanda massiva, en un context d'inflació patrimonial (Heinich, 2009 i Santamarina, 2012). En

aquest sentit el pelegrinatge de les Useres, no és una excepció, sinó, que ben al contrari es va gestant un escenari d'anhels i demandes per ser pelegrí, per ser promesa, per ser càrrega, tota aquest cúmulo de desitjos i manifestacions per ser part del ritual d'una forma o altra, a través d'un rol o altre, serà difícil de gestionar fins al punt d'aparèixer diversos conflictes.

Com veurem tant el Dipositari com altres persones vinculades a la processó, però, especialment el primer, pel càrrec que ostenta, hauran de posar en marxa mecanismes de gestió i defensa de la integritat de la processó, en aquest sentit el nou reglament que ell va impulsar, va ser un pas en davant, cap a una certa organització formal, però dins del marc local i comunitari:

“Per això el següent pas va ser fer un reglament actualitzat als moments que estàvem, vaja als nous temps. Abans el reglament el feia el capellà i el Dipositari, jo vaig fer un bandó i vaig convocar a tot el poble, van vindre 100 i pico persones, cosa que per al tema són moltes persones i entre tots vam estar fent reunions, on cadascú deia tal i qual.... opinant i decidint i al final es va votar. I eixe reglament no l'he fet jo, l'ha fet el poble de les Useres, i eixe és el reglament que hi ha ara aprovat pe tots els que vam acudir” (E.D.1).

Com veiem la voluntat democratitzadora i comunitària de l'últim Dipositari del segle XX i el primer del segle XXI, és clara i decidida, es plasma en actes com aquelles reunions col·lectives en les que es va anar gestant l'actual reglament. És cert que aquest reglament ha sigut criticat de vegades en nom d'un passat difús, especialment quan s'arrimen les dates senyalades, i toca el carrer de la persona afectada. És a dir, els veïns, opinaven sobre els canvis que s'han fet, assenyalant les diferències i modificacions en els criteris que regeixen el ritual actual respecte al passat, segons els afectara en un sentit o en altre.

Però, clar com hem explicat abans, en el reglament s'ha especificat tots els canvis que es van anar fent respecte a la tradició d'abans. Com ens explica Alfredo, molta gent no coneix el reglament fins que la peregrinació arriba fins al seu carrer fins la porta de sa casa, i clar el reglament va ser aprovat i obert a tot el món, criticar-lo l'any que et toca en ta casa, no li sembla just al nostre dipositari, perquè es va fer de manera democràtica no a esquenes de ningú. Per a d'ell la recuperació de la rogativa

del Piló de la Creu i el reglament són el punt d'eixida i d'inflexió, que efectivament divideixen dos èpoques la de son oncle i la seua.

El seu inici com a Dipositari, amb un nou estil o metodologies més actuals formen part per a d'ell, d'un procés d'adaptació que segons ens comenta ell, va sentir com a necessaris, precisament, per això, perquè ja estaven produint-se canvis en la societat, i per tant, feia falta com una altra forma de fer, coherent amb els nous valors i actituds de la gent. Abans com sabem per la història oral, les normes dels majors no estaven escrites, ja fora a l'àmbit domèstic o el de la comunitat local, és cert, que els ajuntaments, sempre han sigut, les institucions de l'Estat en els indrets més apartats del medi rural, però, en el cas dels Pelegrins, poc havien pintat i poc pinten, més enllà que seria positiva una actuació coordinada en el marc de les polítiques de desenvolupament local, qüestió que més tard analitzarem.

En el cas de ritual de les Useres, són ells els pelegrins, "la gent de la processó", altres també utilitzen el terme "junta local, "junta de pelegrins", però al cap a i a la fi, tots són societat civil, els que des d'eixe nivell bàsic, empren ferramentes més o menys formals com puga ser un reglament administratiu d'àmbit local, com és una norma escrita d'àmbit municipal que posés ordre en la nova situació de caos en la que tot el món volia participar d'una manera o altra. Òbviament quan eren quatre gats, és a dir, els quatre iaïos i oncles, homes del camp que vivien encara de la terra o professió local que els permetia residir a les Useres, havien sobreviscut a la Guerra Civil, la postguerra i l'emigració, doncs en eixe context d'escassetat no feia falta eixa metodologia organitzativa.

Però, al fer-se la celebració més complexa i ampliar-se el número de participants de manera tant aclaparadora, calia, és clar una altra forma de fer sense trencar amb el passat amb la tradició. Llavors es van incorporar nous elements que ajudaren a mantenir-la sense contaminar-la. Podem afirmar que el Dipositari junt a altres homes que hem denominat "la gent de la processó", encarnen eixa generació que rep la missió o agafa el relleu, d'una generació anterior a ells, que amb molta moral, sacrifici, esforç, voluntat i devoció havien aconseguit salvaguardar la tradició fent-la arribar a fills, nets i nebots.

En aquest sentit, l'actual dipositari, havia viscut una peregrinació, on estava tot programat, però el jove que s'iniciava, també gaudia d'un desconeixement del que

s'anava a trobar, d'un cert misteri que no descobria fins que no estava allí entre els homes. Ell ens comenta com abans de la nit al matí, encara que estigueres estudiant t'havies de presentar el dijous per la nit, i al dia següent "alà a caminar per eixos camps i muntanyes sense cap preparació, quasi que a l'aventura, clar eren altres temps" ens diu el Dipositari.

Ell va introduir unes reunions preparatòries, 4 setmanes prèvies a la peregrinació, per a tots aquells que van a eixir eixe any de pelegrí. Perquè hi ha gent que va sempre o té costum, sobretot aquells que hem nomenat com a "gent de la processó" com són els càrregues, els cuiners, els cantors que saben ja el que és, però hi ha molta gent que viu fora del poble, que sos pares treballen i viuen en Barcelona, Castelló, Alcora, o altres nuclis urbans. Llavors no saben açò realment el que és, per això, en explica el nostre informant clau, com ell va pensar que era adequat que la gent, abans de posar-se les botes de muntanya, la vesta i els rosaris, es nodris, en definitiva, es formés en els continguts bàsics de la peregrinació, els motius, la finalitat, el que representa. També és cert, que el fet que molts ja no tinguen una educació religiosa constant, com la d'abans, venen d'una societat urbana i laica, implica que no coneixen la litúrgia, tenen dèficits en el que seria la pràctica religiosa i això implica que "s'ha de resar menys però resar bé" com ens comenta el Dipositari.

Aquesta formació prèvia a la peregrinació també es pot considerar com un assaig abans de passar a l'acció, perquè després com diuen ells, no hi ha volta enrere i tot el món ha de saber que ha de fer en tot moment. També aquest espai creat pel Dipositari, suposa sens dubte, una innovació pel que fa la gestió i organització de la rogativa, però, com veiem no és ninguna modificació en si mateix del ritual, no es canvia ni el dia d'eixida ni el de tornada, ni el trajecte, ni les aturades, ni les cerimònies i rituals que es faran durant eixes 48 hores sagrades de penitència.

Llavors, el nostre Dipositari, simplement, amb el seu treball i saber fer aplica coneixements i habilitats del seu entorn i context laboral a la peregrinació, per a que tota la gent comprega i sàpiga el que està fent. Com en un treball, com en una empresa, tot el món sap que ha de fer i per què o per a què: el que han de dur de roba, el que han de resar, el que ha de dur, el que ha de fer en cada cerimònia, estació, el que han de menjar fins que se'ls queda gravat en la memòria.

En definitiva també es tracta d'una funció de coordinació on el Dipositari controla l'últim diumenge, quants aniran finalment, si tots els que s'han apuntat abans podran finalment eixir, en les reunions també s'entrega un llibret d'oracions i se li explica a la gent la dificultat física que té la peregrinació per si volen anar fent comes, es tracta de tindre-ho tot controlat per a que no hi haja cap contratemps, perquè, com diu ell sempre hi ha moments de dificultat, però, tots aquelles que puguem estalviar-se, doncs hem de tenir-los en compte.

Una altra tasca important que ha dut a terme el Dipositari actual, és la d'unificar i cohesionar als diferents grups: cantors, càrregues i cuiners, en el sentit que ningú es veja un per damunt de l'altre. Hi ha com una especialització de rols i ningú es posa en el territori de l'altre, però també aquesta actitud de cooperació i respecte entre tots i de tenir en compte que tots són importants, que tots sumen, és una tasca que ha dut a terme Alfredo. Malgrat, aquesta tasca de cohesió de grup, ell reconeix que el fet de ser cantor, sí és una singularitat per a la qual no tot el món val, i si que per a d'ell, se'ls ha de tenir un respecte especial, tot i que tot el món siga igual dins del grup. És cert que de tots els que participen, els cantors són els que més s'ho treballen ja que estan tot l'any assajant, i durant el camí cantar sota la pluja, sota la neu, sota la calor cansats, implica un doble esforç. Són l'ànima del grup, són la veu que expressa els sentiments de la peregrinació i això té un valor i un nivell de sacrifici que cal saber posar en el seu lloc. No obstant, Alfredo insisteix en que ell està pendent i facilita la feina a tots per igual, intentant que tot el món se senta a gust dins del grup.

És un espai intergeneracional, on s'ajunten diverses generacions, la del Dipositari, gent que va nèixer als anys 50, homes ja fets i drets, gent més jove que va nèixer als 70 80 i per últim ja gent molt jove la dels 90 i 2000 "*els del whatsapp*". Ha sigut un espai de sociabilitat, com comenta Alfredo, perquè ell allí dins d'eixe espai d'entrenament ha conegut a molts xics del poble, que d'altra manera no haguera conegut, fora de la peregrinació i després d'eixe cap de setmana, aquest home passa a de ser el Dipositari a ser un amic, un home de referència a qui tot jove de les Useres respectarà i admirarà per la seua tasca de salvaguarda d'organització i intendència.

La implicació del Dipositari amb la vinguda del bon temps, arriba fins al punt que també va a entrenar amb els cantors, perquè aquest canten mentre fan el camí, per a entrenar la veu en moviment, se'n van per la muntanya a caminar i així les cordes

vocals i els pulmons s'acostumen al moviment i a les pujades i les baixades. Aquesta forma d'entrenament i espais de trobada està oberta a qui vulga eixir amb els cantors i ell, creant un espai d'unitat i sociabilitat local.

Alfredo comenta que quan ell va començar, és cert, que tot el món sabia el que tenia que fer, però no es respirava tal vegada, un ambient de cooperació com mana la tradició i això per a d'ell era molt important que el propi grup donés exemple de cohesió, d'harmonia, però, no sempre ha estat així, clar, ens reconeix. Açò és un treball d'anys, en la vida d'un poble passen moltes coses i hi ha sempre rancors i conflictes que costen molt de perdonar i d'oblidar. Ell pensa que la gent que hi ha estat ara i estan són gent que ho pose tot, que es deixa la pell, i que ho tenen tot molt clar, diu : "el que menys falta faig a la peregrinació soc jo, està tant engrasada que va soles".

Al llarg del nostre, particular pelegrinatge com a investigadors, fent observació participant darrere del grup "*d'homes sants*", hem pogut avaluar el gran treball d'aquest home en la coordinació i gestió de tota aquest companyia de persones tots a una, amb disciplina i ordre, on cadascú sap el que ha de fer en cada moment, i com, malgrat les inclemències del temps o els accidents, els 12 homes, els cantors, més tots els que van de suport sempre acaben complint els seus objectius, com s'ha fet sempre. Però com sabem darrere de tot escenari hi ha un director, un realitzador, algú que condueix als actors per un camí i cap a un objectius concrets, i dur a 58 homes, tots en ordre sepulcral sense que ningú se'n isca del guió, ploga o neve, implica capacitats i habilitats socials d'organització per a una tasca complexa.

Seguint amb els canvis i les dificultats que es va trobar l'últim Dipositari del segle XX. Ens comenta com els cantors de sempre eren com un grup a part, com una elit que estava un escaló més a dalt que la resta del comboi, un poc com si foren les estrelles del grup. I aquesta creença era compartida, no és que de sobte els cuiners o els càrregues volgueren prendre un protagonisme, era com una regla no escrita, però ell també es donà compte, que malgrat que cada grup: cuiners, cantors i càrregues tenia la seua jerarquia interna fonamentada en l'experiència i en l'edat, podien sorgir conflictes en els que ell hauria d'intervenir si no es resolía primer a nivell intern de cada subgrup.

I així va ser, ell es va mostrar disposat a intervenir en el cas que hi haguera algú que no fera el correcte, o que fera un acte fora de lloc, aquesta nova actitud de

moderador, de mediador, també va ser una innovació que al principi es va mirar amb certa sorpresa o fins i tot rebuig, ja que sempre cada subgrup s'havia resolt per ell mateix els problemes. La norma no escrita es que cada subgrup s'organitza i es coordina en base a eixe ordre gerontocràtic, per això es parla de cuiner major, cantor major, però, si la cosa ja traspasa uns límits ell intervé.

El més complicat de vegades és saber fer la transició d'un cuiner major o d'un cantor a al que li segueix, i allí depèn molt de com s'hagen anat formant les relacions del grup en concret i és també de la autopercepció de la salut del major, ja siga cuiner o cantor, ja que fins que la persona no vol deixar eixe càrrec, eixa responsabilitat, no té per què anar-se'n, és ell qui decideix quan s'ho deixa. De vegades poden ocórrer situacions en les que degut a oblits o dificultats físiques, els més joves poden dir-li al Dipositari que la persona ja no està per a eixir i es crea una certa tensió generacional. En aquest sentit sí que hi ha una competitivitat interna, que abans se salvava pel respecte i obediència als majors, i que avui és més complex, car hi ha més llibertat perquè "*els joves*" opinen sobre el treball dels més veterans, són altres temps on les relacions intergeneracionals prenen altre sentit, la societat actual no té en compte el saber dels vells, no sempre es valora, i es pensa que es pot superar o és reemplaçable.

Abans fins que la persona major no dimitia de la seua funció, ningú obria la boca ara, la gent de seguida fa comentaris, açò és un signe que els temps efectivament han canviat i els majors no tenen ja l'autoritat que tenien. És per això que el Dipositari també ha hagut de saber lidiar amb aquest nous conflictes generacionals producte dels canvis socials. "Abans el cuiner major manava la faena, i ningú obria la boca, jo recorde quan jo era jove com ningú obríem mai la boca i ahí es feia el que deien els majors, ara per res els xicuelos estos de 20 anys ja te planten cara".

Hi ha tres factors fonamentals, un ja esmentat: la societat abans era més gerontocràtica, especialment al medi rural. En segon lloc, no es reconeix de manera explícita, però, està allí latent, i és propi dels nous temps, el context d'inflació patrimonial, on hi ha un habitus accelerat per formar part d'eixe patrimoni comunitari, local. Hi ha un afany per ser pelegrí, per ser càrrega, per ser cuiner, per formar part d'eixe espai sagrat, de cohesió d'identitat. I per últim, es barreja l'ímpetu del jove actual, més individualista, que vol destacar ja, amb el desig de formar part d'eixa primigènia *comunitas* de Bauman regida per un autoritat de caire tradicional.

En aquest camp (Bourdieu, 1994) dels pelegrins, en aquest territori sagrat, les regles de la societat actual que premien el mèrit individual i la força o capacitat del jove no tenen lloc, perquè encara queda un badall d'eixa societat tradicional on el que calia que estigués per damunt era la comunitat, en aquest sentit el pelegrinatge de les Useres, és sens dubte, un reducte, una esclatxa d'eixe espai d'enteniment no forçat, la (*Gemeinschaft/Comunitat*) de Tönnies (2010) per oposició a la (*Societat/Gesellschaft*), el *cercle càlid* de Rosemberg, en definitiva pot ser també, una altra via més de recerca i construcció de la *comunitat perduda* a la que Bauman (2009) fa referència:

“En el nostre món ràpidament privatitzat i individualitzat, en ràpid procés de globalització, no es pot accedir ni a la comunitat ni a la identitat, per això hom se les pot imaginar tranquil·lament a ambdues, sense por a la contradicció pràctica, com un acollidor refugi de seguretat i confiança, i és per eixa raó que són tant ardentment desitjades.”
(2009:10).

Com hem fet palès al llarg del nostre treball, el pelegrinatge de les Useres es pot considerar un refugi on hi podem trobar un intent per retrobar-se amb la identitat, i si més no, conservar part d'eixa comunitat perduda que ja tornarà en la forma en la que la conegueren els nostres avantpassats, però, al menys podem crear espais on posar en pràctica una acció col·lectiva de retrobament amb les arrels.

Tornant a la situació actual del pelegrinatge de les Useres, el fet que hi haja tant de “*banquillo*”, utilitzant el símil futbolístic o d'esport que hi ha usat Alfredo, és a dir, el fet que hi haja tants joves disposats a participar per eixe “boom dels pelegrins”, ha provocat problemes en el que era si es vol una rotació en el càrrega per ordre natural, és a dir, a mesura que s'avançava en l'edat i les forces anaven disminuint, el veterà, doncs, deixava el càrrec. Ara, el Dipositari, es troba amb una certa pressió generacional que origina tensions i que ell va llimant i gestionant per salvaguardar la convivència.

Amb el temps les relacions s'han anat fent més horitzontals i menys verticals, més intergeneracionals i menys gerontocràtiques. Açò també és un indicador social de com la peregrinació, sí s'ha vist afectada pels canvis que es produïen en la societat, i que una vegada més el Dipositari ha tingut un paper crucial en eixe rol de cap i a la vegada de frontissa, fins i tot de filtre davant els canvis socials, perquè és qui va

gestionant la forma i el grau en com el nucli dels pelegrins, és a dir, la processó en el seu conjunt, va encaixant els diferents esdeveniments que van sorgint a causa dels nous temps d'hipermodernitat en la mesura en què aquesta es va accentuant a l'espai local.

A continuació passem a analitzar les diferents estratègies de finançament d'aquest ritual. les fonts de finançament estan intrínsecament relacionades en la forma jurídica que actualment té aquesta peregrinació. Com sabem és un grup formal orientat a la tasca, a la missió del grup. Però quins pros i contres han trobat al llarg de la seua existència? Tal i com ens narra, el Dipositari, les fonts principals del finançament són les recaptacions, casa per casa, que ell amb els calvaris fan pel poble tres vegades a l'any, amb aquesta autofinançament hi sobra per a totes les despeses del ritual.

Tot i questa autosuficiència, hi ha un acord plenari on s'especifica que si algun any no fora possible cobrir totes les despeses, amb la recaptació dels clavaris, l'Ajuntament de les Useres hauria de fer front a les despeses.

Tal com hem explicat abans els grup de pelegrins, "la gent de la processó", no té una estructura legal, un N.I.F que els permeta accedir a finançament públic de les administracions locals autonòmiques. Açò implica com comenta el propi Dipositari: "no deguem res a ningú, la financiació és del poble". És a dir, no tenen que donar comptes a ninguna instància administrativa-política, no depenen de ningú són independents. Els dóna llibertat d'actuació, i en principi aquest model d'autofinançament, els ha permès sempre cobrir totes les despeses.

Ara bé, quan s'ha dut a terme la creació d'un nou recurs sociocultural, com és el Museu dels Pelegrins, allí la situació es va tornar en contra, perquè pel fe de no ser una entitat jurídica no se'ls podia ajudar, subvencionar i hagueren de buscar estratègies per dur endavant el projecte del museu. Finalment el que es va fer, és utilitzar a l'Ajuntament de les Useres, com a entitat que sí pot rebre fons públics per a condicionar el museu.

Òbviament el museu no haguera sigut possible sense aquesta coordinació entre l'entitat local i Dipositari, perquè Alfredo Royo, l'actual Dipositari, com a persona individual no pot rebre ajudes públiques per a un esdeveniment col·lectiu com és aquest.

Sense anar més lluny i a tall d'exemple, en el transcurs de l'entrevista, amb Alfredo, descobrim, en les seues paraules, un sentiment de sentir-se que s'estan aprofitant del seu treball patrimonial de salvaguarda a escala local, ens parla de com la comissió de joves de poble que s'encarrega d'organitzar les festes del poble (els clavaris), en el ball amb orquestra que es fa al finalitzar el pelegrinatge el dissabte per la nit, recapten molts euros per finançar les festes del poble de tot l'any, com per exemple el bous embolats.

El pelegrinatge és un recurs que atrau gent tant durant la seua realització l'últim cap de setmana d'abril, com quan ja s'ha acabat, i clar, apareix una sensació de sentir-se com un instrument no per al objectiu que està pensat sinó per a altres fins de caire econòmic o profà, que no formen part de l'univers de la peregrinació, però que com ha passat amb "el ball del pelegrins" ja és costum. En aquest cas, eixe sentiment de sentir-se utilitzats queda neutralitzat, perquè, el ball serveix per finançar les festes del poble, ja siguen bous, dinars, fira per a xiquets, dia de paelles, orquestres, etc. Però queda patent que la peregrinació és una font potencial de finançament i de desenvolupament local. Per això conscient de totes aquestes implicacions, el nostre Dipositari, ha intentat sempre establir mecanismes de coordinació entre els diferents actors del poble, reunions obertes i també mecanismes de comptabilitat i control amb la finalitat que no hi hagueren mal entesos.

Com hem pogut observar, el grup dels pelegrins sempre s'ha resistit a formalitzar-se a burocratitzar-se, a entrar en la dinàmica dels procediments administratius, i ha funcionat de manera autònoma segons les necessitats i el calendari de la rogativa sense anar més enllà. Aquesta manera d'actuar té a veure amb la autopercepció com a grup diferenciat d'altres grups locals amb una tasca identificada com l'associació de caçadors, de mestresses de casa o del futbol. El discurs del Dipositari, es fonamenta en una *habitus de servidors del poble*, ens diu:

"No som res anem pugem i baixem, però no som res, si fere més activitats durant l'any si que ho veuria, ningú m'ha plantejat res mai, però, el nostre treball se centra en dos dies, està concentrat. Hi ha tres entitats Ajuntament, Església, i peregrinació tots ens veuen com a entitat especial i ens respecten, quan hem de quedar ens ajuntem parlem i decidim el que tingam que parlar i ja està" (E.D.1).

És cert que per a la tasca central de dur a terme la peregrinació l'últim cap de setmana d'abril, tal vegada, no faça falta una estructura jurídica, massa projectes i justificacions, en definitiva entrar en la dinàmica de les subvencions. Però, si a llarg termini, es vol desenvolupar un projecte d'accions de salvaguarda de la peregrinació en totes les seues vessants cultural, natural, material i immaterial, tal vegada, sí siga necessària eixa forma administrativa.

No es tracta de crear dependències innecessàries, però sí, sinèrgies constructives, on el territori dels pelegrins no es veja envaït i quede intacte com fins ara, amb la seua pròpia veu i saber fer ben diferenciat de l'església i de l'estat/administració. Sembla ser que l'opció encaminada a mantindre eixa antiga i actual llibertat, passa per coordinar-se amb l'entitat municipal a l'hora d'aconseguir recursos econòmics i humans.

El cas del museu és ben paradigmàtic, pel que fa aquesta qüestió. En els últims temps el nostre Dipositari, estava donant-li voltes a una idea noble i engrescadora, la creació d'un museu. En principi va ser una idea molt personal i individual, influït per converses amb persones del seu àmbit afectiu "amics que entenen d'estes coses" però, a poc a poc, el somni es va anar fent col·lectiu i realitat.

"La idea la tenia jo ja fa temps, ahí rondant-me, jo volia fer-ho, jo coneixia dos persones que eren tècnics en decoració, interiorisme, vaig anar a vore atres museus per València, Sueca. Tinc un amic que sap molt d'estes coses, que ho sap tot, Daniel Vera, que sap de museus, d'història de l'art, de la peregrinació per supost, un fenomen, em va portar a València a vore el museu etnològic, i total que entre el que vaig vore el que em van explicar i jo vaig dir açò ho vull pal meu poble" (E.D.1).

A banda d'aquest treball de camp i preparació del museu, d'aquest assessorament, era necessària la col·laboració de l'ajuntament. Per això el nostre Dipositari, fent tasques de gestor cultural de la peregrinació, va aconseguir que en el l'última legislatura del difunt alcalde Pere Nebot, abans del 2007, s'aprovés en el ple la cessió d'un local per banda de l'ajuntament per a que la peregrinació disposés d'ell amb la finalitat de fer un ús específic per a la rogativa. En un principi l'ajuntament va a condicionar el local, però la il·luminació i decoració va córrer a càrrec del Dipositari, com diu ell: "S.L.U, Societat Limitada Unipersonal". Tota aquest equipament, ha sigut

sufragat per ell, els diners han eixit de la seua pròpia butxaca, la despesa de tots els panels, decoració i il·luminació, la va pagar ell a títol personal.

Abans el Dipositari al no existir un local, el propi Dipositari guardava en sa casa les vestes, els fanals, plats, cassoles, etc. En general, tot allò necessari, per a dur a terme la peregrinació. Així ho feia l'oncle de l'actual Dipositari, i així ho feia ell, fins que es va fer el museu, actualment el que té més ús com perols, fanals, es guarda en una habitació dins del museu. Per això molts dels objectes que hi ha al museu havien sigut conservats primer per son oncle, i més tard per ell, però, per a la tasca de decorar el museu, una vegada més el poble de les Useres va participar en la salvaguarda de la seua peregrinació i cada família de manera voluntària va aportar el que va creure convenient.

El Dipositari ens conta com ell va anar recollint tots els elements. Hi ha donacions, i altres que són préstecs. Ha sigut un procés participatiu en que totes les famílies han participat, encara, que com diu el Dipositari, sempre tant exigent amb ell mateix, tal vegada, es podien haver recollit més objectes, i la gent s'ha resistit perquè forma part de la història familiar, de la seua intimitat i no ha sigut tant fàcil que la gent es desprenga de tot. El Dipositari esperava replegar més objectes, més Fotos, més records, més memòria, està convençut que la gent s'ha guardat moltes coses per pors i prejudicis. Va fer una crida des de l'altar de l'església, per a que la gent participés:

“Mon tio ho tenia tot, guardava tot les vestes, els farols, els pals, perols, botes de vi, estava tot guardaet, la gent ha donat, han deixat, en préstamo,. el poble, el poble, mmmm., ha col·laborat, però no tot el que jo haguera volgut estic convençut que en les cases hi ha a monto coses que serien boniques per a tindre-les allí (en el museu), segur que si pogueres entrar en casa d'algú i aubrir un caixó vories coses maravilloses, hi ha qui les té i no les valore i altres que les tenen i no les trauen perquè tenen por a que se les pilles, o siga que, però, ahí no hi ha res de lo que tindria que haver, tenen que haver maravilles en les cases, i mira que jo ho he dit, ho he explicat per activa i per passiva, a festes d'agost quan va acabar el capella la missa, li vaig dir al cura puc parlar jo un momentet? allí vaig pujar a l'altar, el cura diria, este on va? I els vaig dir, mira ahí baix està el museu, s'inaugure ara, és de tots

vosaltres, és del poble, el voreu segurament i us agradara el que voreu.. serà bonico si tots vosatros feu que siga bonico, i el que sigue més bonico o no depèn de vosatros, i si vosatros ho teniu en casa ple de pols, i allí no foteu res será un museu trist, ara si vosatros ho teniu en casa i ho porteu hi haurà un lletreret que posarà el nom de qui ha fet la donació, la cessió de qui és i a qui correspon, pues això será un museu de maravilla” (E.D.1).

Com poden veure el nostre Dipositari, actua com a dinamitzador cultural en el propi territori de l'Església, aprofitant l'aforament per fer tot el que està en les seues possibilitats per motivar a que el poble participe i s'implique en una tasca col·lectiva de salvaguarda i museïtzació del patrimoni immaterial, a través, de la recollida d'elements materials que donaren compte dels significats de la tradició local. La voluntat del Dipositari, sense haver llegit ni saber res de la Convenció del PCI, com es veu, estava molt prop de la filosofia i recomanacions d'aquest organisme de la UNESCO. Es tractava d'aconseguir un escenari que tingués la capacitat d'evocar, de recordar i transmetre el sentit de la peregrinació, en definitiva comunicar l'univers simbòlic i sentiments del ritual, per això, ell es va esforçar en utilitzar diferents llenguatges, no tant sols els objectes en sí mateix, sinó altres llenguatges com són textos, vídeos, etc.

Tal com han afirmat Classen i Howes (2006) en el sentit de la Convenció el PCI del 2003, és molt important, que el museus siguen uns instruments per a la transmissió de la cultura, en el nostre cas parlariem de la cultura del pelegrinatge de les Useres, la cultura de la tradició. El museu del pelegrins de les Useres, s'ha omplert de records i elements que representen la història de la peregrinació, a través, de diverses generacions d'usuaris. Per això aquest museu s'aproxima a la concepció que Roigé (2014), planteja com a *bona pràctica*, en el sentit que es pot considerar més que un espai de contemplació, en el nostre cas dels elements que s'utilitzen en la peregrinació, és un instrument de comunicació i mediació, entre el ritual i la societat, a la vegada, que és un recurs on es reflecteix la identitat de la gent de les Useres.

El museu ha estat obert gràcies, a la iniciativa i constància del Dipositari, sense oblidar, és clar, el suport de Sònia. Ells són els que han fet de guies del museu en

vacances i dies festius. Durant els primers anys el museu ha estat visitat principalment per gent de les Useres²⁵, especialment al mes d'agost, mes de l'any, en el que hi ha una gran afluència de familiars llunyans i amics que estan gaudint de les vacances, de retrobada amb la família i de visita pel poble, llavors molta gent aprofita per dur-los al museu. En aquest sentit, el museu sí ha representat un espai de trobada amb les arrels, amb la identitat, amb la memòria històrica del poble centrada en els avatars de ritual.

No obstant això, com hem comprovat hi ha una manca de recursos humans que li donen una continuïtat amb una programació d'activitats que li atorgue un caràcter de centre cultural. La situació actual no agrada al Dipositari i compara el museu dels Pelegrins amb altres museus del voltant, perquè s'ha fet una inversió considerable i no està obert amb un horari i un programa a diari, o al menys uns dies fixos entre setmana i cap de setmana. Com un museu que alberga la història del Pelegrinatge no està obert?. Una vegada més centra la responsabilitat en ell mateix, de responsabilitzant a les entitats públiques. Però és clar que aquesta funció de difusió i gestió escapa ala seua competència, i es pregunta, fent la següent reflexió "si tot el món s'estima tant la peregrinació, per què el govern local, provincial no ha actuat en la gestió i difusió del museu?. Com diu Alfredo:

"Xoques i xoques contra la política, et diuen si que ha vingut el diputat de cultura i li ho he dit i ho miraran. Però jo el que vull és que qui siga l'A.D.O.L, que és un xic molt majo i preparat no que estiga físicament allí, però, que en le seues funcions se contemple no se la d'organitzar o programar açò del museu, que l'Ajuntament pose algú allí pera ensenyar el museu, sobretot en fetxes rellevants, caps de setmana, no se algú del poble que estiga capacitat per a treballar en el museu que estan en el paro, que tinguen interès, que pot valdre això a l'any, pa tindre això en funcionament i donar-li un poc de vidilla no cal més" (E.D.1).

²⁵ No hi ha un registre oficial de visitants, per tant, en referència a, variables com la procedència dels visitants, o respecte a la variació en les quantitats d'aquests en diferents anys, l'única font d'informació són les entrevistes dels informants.

El Dipositari degut a la seua formació en compatibilitat és un home que sap que la gestió sociocultural no és gratuïta i intenta posar-li números als recursos humans, però, és clar que aquesta necessitat hauria d'anar inclosa en un programa de gestió sociocultural i ocupació local on el capital cultural del pelegrinatge, pot convertir-se en un recurs endogen, generador de competències i capacitació per a la inserció de les persones aturades. Com sabem en alguns municipis del País Valencià la gestió sociocultural ha format part de l'agenda local i ha estat un sector ocupacional molt important. El cas de Burjassot és ben paradigmàtic, tot i ser un poble de l'àrea metropolitana, pensem que pot ser un model a seguir. Altres exemples d'àmbit rural són Morella amb la revalorització del casc antic i del castell (patrimoni material) com a recursos d'atracció de visitants, i Vilafranca amb el seu museu sobre la pedra seca i les seues jornades.

El nostre Dipositari ha realitzat un treball de recerca, recollida i salvaguarda de documents audiovisuals, els quals han significat un retrobament per a moltes famílies amb els seus avantpassats:

“Mare meua, pues no he netejat jo llàgrimes, mentre, la gent me dia mira eixe és mon tio eixe és m'aguelo, eixe era el tio Pep l'amic del meu germà, s'asentaven ahí, - fica-meu, fica-meu que mon pare no ha vist -, la gent s'ho ha passava bomba els dos primers anys han sigut una maravilla. Però si lo de Sonia s'hguere consolidat pues tot açò estarie en funcionament, a part que ere una tia guay, camins de maravilla, això que ha fet és una glòria, ella ho haguere posat tot en ordre, ho haguera publicitat i un que ve de Pontevdedra haguere contemplat la nostra història i l'actualitat de la peregrinació de fa 40 anys a la d'ara, vorie la diferència, tot això està allí, però i que. Jo voldria que això la gent ho sabere disfrutar i que s'anunciare, no te dic que hi hauria cola, però, que hi haurie meneo sí, xe com s'ha fet en Culla, si en Culla s'ha fet per que no ací? Allí tot són coses d'abans han reaprofitat edificis antics i mira com ha quedat de bonico, i va molta gent lo nostre que encara és més antic també podria atraure gent” (E.D.1).

Com es veu el Dipositari està una mica desil·lusionat amb el que ha sigut l'evolució del museu i busca referents propers de gran èxit entre el públic, a causa del

nombre de visitants, com ha sigut el cas de l'itinerari cultural de Culla, La Llum de les Imatges. Alfredo ens parla “del que podia haver sigut i no és”, principalment per manca de recursos humans qualificats i d'un projecte de gestió sociocultural, ja que l'escenari ja està muntat, només manca la seua dinamització, la seua animació. És clar que actualment el museu no té una projecció al públic que faça rendible i sostenible la inversió.

Per a Alfredo la situació del museu està relacionada amb la manca d'un projecte de dinamització de desenvolupament local, el museu es considere un recurs cultural, social, educatiu i turístic-econòmic i que hauria de formar part de l'agenda local de desenvolupament del poble. Ell posa l'exemple de les festes d'agost per a les quals es busca i es troba finançament, doncs en açò el mateix, es tracta de buscar fons de finançament:

“Millorar no és només donar-li fondos pera arreglar els camins, camins asfaltats, millorar és donar-li vida, el poble la i donar-li vida, és donar-li coses per a que la gent es quede a ací i no passe com està tornant a passar ara, que la gent se'n va d'ací per això te dic que per exemple el ball dels pelegrins. Ixe ball es fa perquè les fan els pelegrins per que si no, no es farie, que no té res a vore en la peregrinació, però, que aprofiten el final de la peregrinació per traure molts fondos, jo me pregunte d'ahí no mos podrien donar algo pal museu. Tenim una font, una font diferent, a tots ells llocs hi ha bous envolats i coques en tomaca, però peregrinació, ¿no?” (E.D.1).

Alfredo es pregunta i explora formes de finançament d'aquest projecte de centre cultural que complementa, la seua tasca d'organització, coordinació, tresoreria, etc.

Ell planteja que el museu s'hauria d'incorporar als pressupostos de l'Ajuntament com un servei més, com una partida més la qual ha de tindre dotació pressupostària per funcionar. A més a més el mateix Alfredo connecta la peregrinació amb el turisme rural, però, no per a l'últim cap de setmana d'abril, sinó, durant tot l'any. El nostre informant, a partir, dels diferents models turístics que ell coneix on hi ha rutes temàtiques, planteja com les cases rurals podrien especialitzar-se, en els circuits que connecten amb el pelegrinatge.

Haurien de documentar-se bé, i formar al visitant, és a dir, actuar com a centre de difusió, complementari al museu, de tot allò que ha de veure amb la peregrinació interconnectant la ruta dels pelegrins amb altres aspectes del poble i la comarca. Ell també planteja com les Useres és una estació obligada per a la cursa de *trail runners* i seria molt útil un alberg, què tindria un ús assegurat: excursionistes, visitants, corredors. Alfredo recalca que no és responsabilitat de “la peregrinació ” fer tot açò que és l’Ajuntament o empreses del sector hostalers turístic.

Com veiem torna a aparèixer, en la veu d’un dels exponents majors de la salvaguarda del pelegrinatge, un discurs on la peregrinació es contempla també com a recurs sociocultural, encara que matisant la temporalització a l’hora de gestionar la seua dimensió cultural i turística durant tot l’any. En aquest sentit, podem dir que hi ha un discurs ambivalent, perquè, els protectors de la processó i els habitants de les Useres, per una banda es mostren molt fermes en la seua defensa i salvaguarda de la processó, però fan referència a la potencialitat turística del pelegrinatge, prenent com a referència altres models turístics fonamentats en rutes temàtiques de caire històric cultural, és una realitat externa amb la que s’estableixen associacions i comparacions. Aquest doble sentit, és producte sens dubte d’un context rural, on les polítiques de desenvolupament local, s’han orientat a la potenciació de l’espai rural com a esclatxa residencial i d’oci, com un escenari on poder anar-hi gaudir d’un espectacle d’allò artesanal, natural, etc.

El rural, apareix, des d’una a perspectiva del desenvolupament rural, com un espai multifuncional, amb capacitat de diversificació econòmica, és un espai productiu d’aliments però també un espai residencial. Des d’una perspectiva sociològica, Camerreo (2014), ha assenyalat com ha canvia la funció del medi rural, *abans en una societat industrial com a subministrador de productes i de mà d’obra i ara, en una societat postindustrial, com a reserva d’identitat, ambiental, històrica, patrimonial i cultural*. Conjuguar aquest nou rol del medi rural, i convertir-la en una oportunitat i no en una amenaça, és a dir, trobar un equilibri, és la mateixa cruïlla a la que s’han vist abocats els habitants i famílies del cas esmentat de la Vall d’Humahuaca.

Per descomptat que amb el respecte que cal poden aprofitar la peregrinació com a recurs, fins i tot, es planteja el fet que el menú dels pelegrins podria estar en les cartes del restaurants. En eixe aspecte, es manifesta una actitud d’obertura, a que

alguns elements de la peregrinació es traguen del seu ús específic, i es converteixquen en un recurs econòmic i es done a conèixer. Perquè, en qualsevol lloc es fa així, argumenta el Dipositari fent referència a altres llocs on la gastronomia autòctona és un element d'atracció: "tu vols provar el menjar autòcton i ací en aquest cas l'arròs dels pelegrins seria un reclam". Aquest arròs en abadejo té les seues variants per tot el País Valencià, el que es coneix com "un empedrat", però ací seria l'Arròs dels Pelegrins. En el transcurs de la conversa també nomena el Tombet (guisat de corder) que és un plat típic de l'Alcalatén, però fa referència al Tombet específic de les Useres com a que està a punt de pedres, fins i tot, es planteja que una ferramenta seria internet per a, com diu ell "*escampar-ho*".

En el seu discurs veiem com per una banda té molt clar que la peregrinació ha de salvaguardar-se, tal i com va fer son oncle, intentant no tocar res pel que fa al ritual dels dos dies de peregrinació, però a la vegada, és conscient que la peregrinació és un potencial recurs cultural que pot arribar a ser un motor per al desenvolupament del poble sempre i quan no contamine o altere l'ordre tradicional de la peregrinació.

Ens trobem amb una realitat on el Dipositari ha fet de tècnic en cultura, perquè ha fet de pont entre el pelegrinatge i la societat, entre l'Ajuntament de les Useres i la Diputació de Castelló. En efecte, de vegades, ha fet d'historiador, altres d'antropòleg, d'animador sociocultural, de decorador, d'A.D.O.L, etc.

Òbviament, hem de concloure que amb la seua voluntarietat i altruisme, li ha fet la feina a l'Ajuntament pel que fa la salvaguarda, gestió i promoció del pelegrinatge i del museu. Aquest Dipositari, polivalent, diferencia molt bé el que és l'acció del ritual durant els dies sagrats assenyalats, les responsabilitats de cada grup i el que és pot fer amb la peregrinació com un recurs potencial de desenvolupament cultural, com una fortalesa local que òbviament posiciona a les Useres en l'oferta patrimonial comarcal amb una diferència respecte als altres pobles, durant tot l'any:

"Mosatros mos tanquem i estem super tancats una setmana, vull dir ahí sí que no volem que ningú entre Iglesia, Ayuntamiento y Peregrinación, todos juntos però no revueltos, vale cada ú a la seua faena però cada ú sap hasta on arriba ahí n'hi ha una ratlla però eixa setmana s'acabe la setmana esta, i d'acabat i no hi més volta de fulla, però, després esta l'any sencer i es disfrutaria tot l'any del que tenim" (E.D.1)

Ell posa l'accent en les normes i els límits que s'ha de posar a la participació en el ritual començant pels càrregues actualment 60 passant pels promeses, ens explica com li toca dir que no a molta gent que vol anar de promesa gent de la resta del P.V, de Barcelona, de molts llocs, són gent que ha anat darrere davant i que coneix la peregrinació, són els que hem nomenat pseudopelegrins.

Aquest Dipositari i gestor sociocultural, ens comenta, que hi ha gent que du fins i tot 10 anys apuntat en la llista, esperant, per eixir de promesa, abans eren deu o dotze però amb el temps han augmentat fins a llistes de 40 persones. Aquesta situació sens dubte, obeeix al nou context d'inflació patrimonial assenyalat per Heinich (2009). En aquest sentit, al Dipositari, també li sembla molt curiós com abans en els anys 60, 70, fins i tot els 80 la volta al poble dels torns de casa, per ser pelegrí, es pegava de seguida, i ara costarà prop de més de 40 anys pegar tota la volta al poble. Abans anaven passant les cases i no eixia ningú: "anave casa per casa i era casa no, casa no, casa no i ara casa pelegrí, casa pelegrí, casa pelegrí", és a dir, que per cada vivenda sempre apareix un pelegrí". Aquest canvi es va produir sobretot a partir de la segona meitat de la dècada dels anys 80 i es va disparar en els anys 90 i 2000. Llavors, davant aquest augment tant gran de la participació, ell com a dipositari, ha posat límits a tota la gent que vol participar al propi comboi (càrregues, cantors, promeses, etc.), perquè si no, s'haguera massificat. Per tant, les normes restrictives per a d'ell han de centrar-se en eixos dies, però, la resta de l'any cal trobar fórmules d'animació sociocultural turística i educatives, a través, de les quals la gent participe i s'impregne de la cultura de la peregrinació, dels seus valors, això sí és positiu, la desestacionalització del recurs, del reclam que significa la rogativa.

Tal i com hem expressat al llarg del nostre treball, l'espai formal del Consell de Participació haguera sigut un lloc molt adient per discutir i generar projectes i actuacions al voltant de la situació del pelegrinatge, però, malauradament no s'ha encetat cap agenda participativa.

"Això no s'ha fet absolutament res van enviar un escrit explicant que el Monument existe i hasta ahí puedo leer del que és el tema del manumeto tot el tinglao, vaig negociar vaig cedir el lloc per que Sònia estiguera allí, mosatros mos anave bé, tindre allí com una oficina per si algú anava. Lo del Monumento Natural que sí que l'ham disfrutat, però

lo que és tot el fandango que se va armar d'una associació, una reunió, ni un consejo i no se quantes coses, a mi mai m'han convocat a cap reunió pa res el món, tampoc m'ha preguntat mai ningú com fer lo que s'ha fet. Lo que s'ha fet, a mi m'encante lo que han fet, però mosatros mai hem participat en cap reunió on mos hagen dit: escolta que opineu si posem les pedres aixina o allà?. Han decidit recuperar les sendes conforme estaven antigament, per el que s'ha fet és per iniciativa pròpia de Sonia ha buscat les persones que coneixien eixe recorregut ” (E.D.1).

Durant els anys que ha estat Sònia d'encarregada de la neteja dels camins s'ha fet un molt bon treball que ha beneficiat a la peregrinació, als excursionistes i als llauradors i masovers. Abans Sònia i Alfredo es coordinaven i Alfredo li indicava on volia que s'intervingués. Però des que Sonia, ja no està, és a dir, de la brigada destinada al monument Natural del Camí, ja no està, hem d'aclarir que estem parlant e que començaren les retallades, cal aclarir que, els trams als que ens referim ací, no són del Parc Natural de Penyagolosa són els que estan entre Les Useres i Xodos, per tant allí també entra el terme de Llucena. Eixa intervenció de la Conselleria ha sigut molt positiva, però temporal, ja no es fa, i ara són una altra vegada, com han fet durant molts anys, *“la gent de la processó”*, la que ha de tornar a fer-se càrrec abans de l'últim cap a de setmana d'abril de fer una batuda, aixà en mà, tisores de podar, serra d'esporgar garroferes o olivera i destrat per fer una neteja dels camins i fonts que queden coberts per la vegetació. Però de vegades en alguns punts, és fa necessària la intervenció de maquinària i per tant eixa feina l'ha de fer una brigada de la Diputació o l'Ajuntament.

Per això, en el nostre anàlisi, diferenciem, la institució formada, en aquest cas per la Conselleria de Medi Ambient i l'empresa encarregada dels treballs, dels seus professionals. Alfredo fa una reflexió, de com els tècnics literalment s'han deixat la pell, han tingut un comportament totalment respectuós, solidari i empàtic amb la peregrinació i com els obstacles i traves, han vingut des d'instàncies de poder superiors. Per part dels tècnics han fet molt i si no han fet més, és perquè, no comptaven amb més recursos, amb l'ajuda necessària.

Com a conclusió d'aquest segon apartat destaquem com Sonia i Alfredo van teixint sinèrgies i creen un espai on de revalorització del ritual dels Pelegrins, construint a poc a poc, una iniciativa comunitària patrimonial orientada a la salvaguarda, partint del principi de respecte per les creences ancestrals i la recerca constant en les diverses actuacions de l'equilibri entre la protecció i el Desenvolupament Local.

7.2 ELS CAMINS DE PENYAGOLOSA: LA PART PEL TOT

Com sabem la participació de la comunitat és una part important del sistema creat per la Convenció de la UNESCO per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial Convenció de 2003⁷ de fet, és un dels propòsits bàsics de la Convenció relacionat, a la vegada, amb la complementarietat en el sentit en què la Convenció considera que les comunitats, no només són les portadores del PCI, també les considera els responsables primaris per a la salvaguarda del patrimoni immaterial. Més enllà que siga necessari un assessorament tècnic d'experts.

Des dels inicis com ha assenyalat Lixinski (2011) el terme "comunitats" planteja diverses qüestions durant la redacció de la Convenció en 2003, ja que no estava clar el significat de la paraula com a terme legal, i també perquè es va plantejar la possibilitat que les reclamacions dels drets del grup, cosa que no tots els redactors estaven disposats a acceptar.

Aquest dubte pel que fa la definició de comunitat persisteix fins als nostres dies en la fase d'implementació de la Convenció. No obstant, el Comitè Intergovernamental ha adoptat la posició sobre el fet que no calia una definició de la comunitat i l'adoptada per cada Estat, va ser suficient per indicar la participació comunitària, per exemple, en la inscripció de les manifestacions del patrimoni en les llistes.⁸ D'acord amb les Directrius Operatives de la Convenció, els estats membres han de consultar, no només a les comunitats, els grups i els individus que són portadors del PCI sinó que també, a experts i a instituts de recerca. S'anima als estats part, per crear òrgans consultius per reunir les comunitats i experts per ajudar en la identificació de PCI, la compilació dels inventaris i la preparació dels expedients de candidatura, entre altres activitats.

Llavors, la pregunta que ens fem i a la que intentem donar resposta en aquest apartat, és fins a quin punt en la Campanya dels Camins de Penyagolosa s'ha complit amb aquest mínims?

En aquest context de boom del patrimonial immaterial les administracions han vist una eixida socioeconòmica a la crisi social, econòmic i institucional, que travessa el nostre territori, un cas paradigmàtic que afecta plenament a la peregrinació de les Useres, ha sigut la candidatura llançada per la Diputació de Castelló amb el nom dels "*Camins de Penyagolosa*" on sota un mateix paraigües s'han ajuntat romiatges i peregrinacions molt diferents entre si (patrimoni immaterial); i un conjunt d'elements naturals, vegetació, fauna, és a dir (patrimoni natural) i materials construccions religioses i civils de muntanya (patrimoni material).

La Diputació de Castelló ha iniciat la preparació de l'expedient de la candidatura perquè en 2016, a través, del Ministeri d'Educació, Cultura i Esport, El Camins del Penyagolosa" siga declarat patrimoni mundial de la Humanitat per la UNESCO.

Aquest procés de patrimonialització institucional afecta als diferents pobles que històricament han realitzat algun tipus de peregrinació a Penyagolosa a través d'un camí rural com són: les Useres, Culla, Puerto Mingalvo, Atzeneta, etc. Alguns pobles ja no fan aquesta peregrinació, però, ha quedat la petjada d'un camí, amb les seues espècies animals, vegetals, així com, unes masies o ermites que és poden considerar patrimoni material d'aquest itineraris. Tot aquest conjunt de patrimoni natural/medi ambiental, material i immaterial (romiatges i peregrinacions) conformen un bast i ric patrimoni que està sent catalogat per un grup d'experts per tal de formar part de la candidatura de Patrimoni de la Humanitat de la UNESCO sota la categoria d'itinerari cultural.

En el cas de les Useres degut a la força de la seua peregrinació, ha suposat una utilització del seu ritual central, com una pesa clau en la configuració d'una marca patrimonial i turística que s'ha fet extensiva, a través, dels nomenats "*Camins del Penyagolosa*, on s'inclourien la resta de rogatives que van a Sant Joan de Penyagolosa que encara es duen a terme al territori castellenc com són: la de Culla, Xodos, L'Alcora i la rogativa ja en la província de Terol de Puerto Mingalvo.

Al llarg de la nostra observació participant i anàlisi documental, hem detectat com la imatge dels pelegrins ha sigut utilitzada com a reclam fonamental:



Foto (29) : Campanya de difusió de la Candidatura a Patrimoni Mundial UNESCO Camins de Penyagolosa”

Fins al moment, la dinàmica de patrimonialització que s’ha dut a terme, ha sigut més aviat, institucional i amb un caire fonamentalment vertical malgrat el desplegament tècnic i ben intencionat d’una lleu metodologia participativa per banda dels tècnics. En el següent apartat, analitzem com s’ha rebut aquesta iniciativa per banda dels nostres pelegrins. A través de la veu dels actors implicats, posem de manifest com el discurs oficial i autoritzat del patrimoni (Smith, 2014) deixa de banda la discussió o consulta amb als pelegrins i el treball de patrimonialització comunitària que ja s’estava fent.

7.3 LA CONSTRUCCIÓ D’UNA CANDIDATURA VIRTUAL

Al llarg del nostre treball de camp hem observat com des que es va anunciar la candidatura a Patrimoni de la Humanitat la campanya mediàtica de la Diputació ha sigut molt agressiva i extensiva especialment en el mitjans de comunicació escrits com han sigut els monogràfics en el diari Mediterrani de Castelló i especialment en internet a través de xarxes virtuals com Facebook, Twitter o fins i tot, utilitzant la pàgina web de change.org per tal de construir la imatge d’una causa comuna. Una altra estratègia ha sigut omplir de bústies on poder depositar el fullet amb la firma. Amb aquest huracà mediàtic s’ha creat una imatge de participació irreal, i no s’ha obert una discussió sobre el qui, el com, el per què o el per a què, així com, les conseqüències de la Declaració de Patrimoni de la Humanitat.

És cert, com explicarem a continuació, que s'han exposat els continguts fonamentals de la candidatura, a través, de reunions en diferents pobles a les que hem assistit adoptant un rol que ens ha facilitat la recerca dels diferents discursos al voltant de la candidatura. En aquestes reunions orientades a informar a la ciutadania, s'ha parlat dels efectes per a l'economia fonamentalment per al sector turístic, o de les possibles repercussions en la vida dels municipis donada l'experiència per exemple amb la instauració del Parc Natural del Penyagolosa, però, no s'ha parlat dels efectes negatius o efectes reals que pot tenir la concessió de l'UNESCO.

Al llarg de la campanya de difusió s'ha creat una expectativa magnificada un discurs d'harmonia fonamentat en el disseny i màrqueting de la comunicació, on tot el que sone a Camins és meravella i no hi ha espai per a la discussió o el dubte sobre els efectes d'aquest macroprojecte de patrimonialització. Ens trobem davant un cas explícit on el discurs autoritzat del patrimoni (Smith, 2014) ha fet el seu paper intentant convertir-se en un missatge hegemònic. A poc poc, s'ha creat una opinió pública buida de reflexivitat, substituïda per eixe *marketing heritage* (Santamarina, 2013) on clarament s'han fusionat el patrimoni natural, material i immaterial, encara que com hem observat l'ús del patrimoni immaterial ha sigut fonamental degut a la idea força de la autenticitat. En aquest cas òbviament com no podia ser d'una altra manera s'ha utilitzat la imatge d'un pelegrí, com es pot comprovar en la campanya de difusió (Foto 26). En aquest sentit, l'ús de la vesant immaterial és producte d'eixa dinàmica de geolocalització:

L'aliança de turisme i patrimoni es deu, i deu molt, als mapes glocalitzats de les mercaderies de l'autèntic i la veritat. El que podríem denominar com a màrqueting heritage que condueix a la introducció de la 'marca' com a essència cultural —llegiu autenticitat—. I en eixa recerca del genuí els patrimonis denominats natural i immaterial han anat guanyant la partida a l'exclusiu i Fotogènic patrimoni cultural — patrimoni artístic-històric (Santamarina, 2013:4).

En el cas dels Pelegrins, el mateix Dipositari ens comenta com ell no s'ha sentit ni consultat ni respectat més enllà, que a priori això de la Candidatura li puga semblar positiu:

“Jo em vaig quedar bastant disgustat quan ens posen en el mateix grup que altres pobles, tots acabem anant a Sant Joan: Culla, Xodos, i pelegrinem d’un poble a un santuari, però tu saps que això no és aixina de simple, no és la mateixa cosa, eixa és la meua un opinió personal. Segona qüestió si hi ha persones que estan fent això,....pues en mosaltros no ha contat ningú per a res com sempre, no mos pregunten i si nos mos diuen. Tampoc mosaltros podem fer res ni a favor ni en contra, entre altres coses perquè no som ningú, estic parlant del NIF i poder jo anar ara i poder presentar jo una demanda, per dir-te algo que no ho faria però si que crec que ens ha perjudicat perquè mos pose d’igual a igual quan no mos correspon” (E.D.1).

Durant molts anys i especialment des que es va produir el fenomen d’augment de la difusió i aflluència de visitants i participants forasters, el grup de pelegrins ha intentat transmetre les senyes d’identitat pròpies que diferencien clarament al ritual de les Useres del que és un romiatge de caire més festiu, per això, ara que de sobte i per unes raons que han de veure bàsicament amb el màrqueting patrimonial, se’ls situa i per tant homogeneïtza, en el mateix grup que els romiatges del Maestrat i l’Alcalatén, i açò com és clar, no els sembla bé, fereix la seua sensibilitat. A priori podríem pensar, des d’una mirada superficial, que es tracta de la “típica” rivalitat entre pobles, però, els que hem fet la peregrinació de les Useres i també el romiatge de de Culla i Xodos sabem que no és el mateix pel que fa als seus significats, dinàmica i estructura interna, més enllà que totes tres, formen part de la religiositat popular del territori Alcalatén-Maestrat.

En principi, el Dipositari, es mostra poc inclinat a l’acceptació d’aquesta iniciativa, perquè, com ens confirma les formes, la metodologia no li han agradat per eixa mescla no fonamentada en la pràctica de les creences, sinó, en altre lògiques com és la concentració de patrimoni immaterial en un mateix territori. Òbviament hi ha una estratègia econòmica que busca l’eficàcia i eficiència en la construcció d’una estratègia de construcció d’un producte patrimonial concentrat en un territori. En eixe sentit podem afirmar que la idea de “Camins de Penyagolosa” es pot considerar una mena de *clúster patrimonial*, on la concentració de rituals de religiositat popular, especialment

rogatives duria afegida una grup d'avantatges comparatives que conformaria una marca territorial fonamentada en els punts en comú de les diverses peregrinacions.

Però també es fa una autoreflexió des del sentit comú i es pregunta en que ens pot beneficiar. Clar ací apareix de seguida la referència positiva del Monument Natural, ja sabem per qui o a causa del treball de qui, però en aquest cas està tot per fer:

“Es una cosa que pense jo, m’hos pot beneficiar en algo pues a lo millor, si per a que siga Patrimonio de la Huamanitat, cal dixer el camins lluent, pues mos encontrarem que vindran..., pagaran a 4 per a que netegen el camí” (E.D.1)

Si el fet de ser patrimoni de la Humanitat va a fer que el municipi, la comarca, atraga més recursos econòmics, per: augmentar i mantenir una brigada de neteja per al trajecte de la peregrinació; conservar una gran dinamitzadora com ha sigut Sonia la tècnica del Monument Natural, tal vegada, reflexiona el nostre informant, això siga positiu. És clar, aqueta brigada ha sigut important pel que fa la creació d’ocupació en la comarca, atès que els treballadors no només han sigut de les Useres sinó d’altres pobles del voltant.

Ara bé com ja hem explicat en el marc conceptual hi ha experiències força negatives, perquè han fet del reclam patrimonial un monocultiu econòmic, fonamentat en el boom del turisme i l’especulació de la terra i la sobreexplotació de recursos ambientals tan necessaris com l’aigua. És el cas de la Vall d’Humahuaca en Argentina, però, també ací a l’Estat espanyol, hem d’assenyalar el Camino de Santiago com un exemple de patrimonialització on el que és valuós i s’ha de conservar com a patrimoni, està definit des d’un discurs autoritzat del patrimoni per professionals i experts i no pels actors locals (Sánchez-Carretero, 2012). En aquest sentit, òbviament, com expressa Sánchez-Carretero (2012), hi ha una fractura entre les polítiques patrimonials i el que els actors manifesten respecte al que s’ha de protegir, conservar, potenciar.

L’experiència dels dos estudis de cas esmentats, confirmen un desequilibri pel que fa a les estratègies de desenvolupament territorial, perquè els dos espais rurals han sigut condemnats a ser parcs temàtics, desenvolupant plans turístics que no tenen en compte la realitat agrària inherent a una forma de vida fonamentada en la diversificació econòmica on s’ha combinat la ramaderia i agricultura de proximitat durant segles. En el cas de la gent dels pobles que conformen el Camí de Santiago, com

ha deixat clar, Sánchez-Carretero (2012), en la seua investigació sobre patrimoni i conflicte, no viuen sols del turisme espiritual o religiós del Camí de Santiago. És una qüestió de voluntats patrimonials, de diversificació econòmica i també de la construcció social i afectiva d'un territori i per tant d'un paisatge. Si els ramaders i agricultors de les valls de Galicia desapareixen, és probable que augmenten els incendis i llavors el caminant que transiten pel Camí ja no trobaran valls i camps verds, pot ser troben muntanyes arrasades.

A banda, cal parlar del potencial conflicte cultural, en el cas d'Humahuaca, molts rituals i costums han sigut deformats, contaminats amb la finalitat d'aconseguir recursos econòmics. On posar els límits?. És per tant una tasca complexa que no cal deixar de banda, si es vol dur a terme, un desenvolupament rural responsable.

Què està passant a les Useres?. Doncs que no s'estan buscant sinèrgies entre les diferents iniciatives, per una banda aquells que treballen per la protecció i salvaguarda del ritual, i per l'altra, aquells que busquen eixides econòmiques i que aprofiten el reclam dels Pelegrins per vendre el seu producte.

“L'altre dia em va passar igual els bodeguers del vi, un d'ells està fent un vi que es diu vi del pelegrí i un del poble em va dir això ho denunciaràs no? i jo li vaig dir, qui soc jo, estem en lo de sempre, a mi ningú m'ha fet com a persona física, pa denunciar res jo jurídicament no soc ningú, dos, jo com puc denunciar, hagueres pogut demanar opinió, haver parlat amb mi a vore que me pareixie, o ni això la paraula pelegrí és meua? eixe pelegrí del Medirteraneo, clar esta setmana ix en el Mediterraneo en doble pàgina, camí dels Pelegrins, ja dic a mi, ningú m'ha preguntat”
(E.D.1)

Amb aquest testimoni, constatem, en primer lloc, que el pelegrinatge de les Useres ja fa temps que traspassà les fronteres de l'espai sagrat per a projectar-se en altres espais, com per exemple el camp de la indústria local vinícola, qüestió, que encara crea debat i suscita el rebuig de moltes persones. Hi ha un discurs, que argumenta que no s'ha de mesclar el ritual dels pelegrins, com a territori sagrat que és amb el mercat, és a dir, hi ha un sector de la població que no està a favor de la mercantilització de la peregrinació .

En la mateixa línia, el Dipositari, continua insistint en el que més mal li ha sabut, és que es barregés una romeria com la de Xodos, Culla amb la peregrinació de les Useres, però, també insisteix en que el fet de convertir-se en un zona declarada Patrimoni de la Humanitat, atrauria el turisme i faria que la gent pogués desenvolupar empreses relacionades amb el sector: restaurants, cases rurals, i clar “això sí que seria positiu”, ens comenta ell.

Llavors, davant la nova situació de convertir-se en patrimoni de la Humanitat, també hi ha una postura ambivalent. No li ha agradat com s’han fet les coses, però, si al remat, finalment, això repercuteix en més creixement econòmic local, augmenta l’ocupació, els llocs de treball per a les Useres, com ha passat en altres pobles més turístics que les Useres, cita a Morella o Peníscola, pensa que val la pena haver sacrificat un poc la seua identitat.

Això sí, el que ell no estarà disposat mai és a tocar l’estructura d’eixos dos dies o passar-los a un dissabte i diumenge per a que vinga més gent convertint-ho en un producte turístic més, com ja hem explicat.

També hem de tenir en compte, que la Província de Castelló, i especialment l’Alcalatén, ha patit moltíssim la crisi econòmica i s’ha passat d’una situació quasi de plena ocupació a unes dades d’atur molt preocupants. La majoria de les fàbriques de ceràmica, del districte industrial de l’Alcalatén, on treballava un percentatge molt important de la població adulta i jove de les Useres i els pobles del voltant han tancat o han acomiadat a molts treballadors, la situació d’atur a les comarques torna a ser molt preocupant. Segons Salom i Albertos (2013), l’impacte de la crisi econòmica en el districte industrial del taulell, respecte a l’ocupació, ha sigut fins i tot més agut, destacant la pèrdua des de l’any 2008 fins al 2011 de quasi el 38 % de l’ocupació en la indústria del taulell.

Per tant el context socioeconòmic condiciona també el fet de com s’està rebent aquesta proposta de la Diputació, perquè hi ha una percepció positiva, un estereotip fonamentat en la idea que ser Patrimoni de la Humanitat de la UNESCO, no pot ser mai negatiu, tot el contrari s’associa a. Però malgrat aquesta pressió del context econòmic observem com el dipositari, posa l’accent en com s’ha dut a terme aquesta campanya en principi, “participativa” de la Diputació de Castelló respecte a d’ells:

“Jo estic coent perquè s’han mesclat coses que no son iguals, ara que això se li done el mateix tracte, per eficàcia per a ser de la UNESCO porte repercussions econòmiques, turisme igual que van a Peníscola, a Morella, vindran a vore “el patrimoni de les Useres” roí no serà, ara bé, coto cerrado, a mi que no em toquen eixa setmana. Lo demes tot lo que sigue.. i si gràcies això els demás xuclen, munten una marisqueria, un restaurant i posar arròs del pelegrí, a mi mentre no em diguen que en d’eixir el dijous o el dimecres en comte del divendres o que hem de cantar en anglés, mentre això no m’ho facen fer, mosatros, saps lo que te vull dir. Ara açò del patrimoni mundial si implicare que la Província de Castelló va a tindre un rebrot bo, econòmic i per als pobles del voltant, no crec que això sigue roí pa ningú, ah la forma com s’està fent, la manera, no és correcte, primera i principal sentar-nos a parlar, sentar-nos que ens diguen: pensem fer açò que vos pareix? Perquè vaig a gastar el vostre nom, tu poses camí dels pelegrins, no poses camí d’Useres a Sant Joan i ho poses en gran pa que això llame, home pues que menos, que algú de les persones que estan en això, fer-nos una xarleta, mira que us pareix açò.?, ningú ha dit res” (E.D.1).

A través del discurs del Dipositari, podem comprovar que no s’ha produït cap acció de consulta real al grup dels pelegrins, i menys encara una negociació d’igual a igual, però, si han utilitzat els que ells són, signifiquen, el que ells han estat curant, conservant i salvaguardant durant segles. Han utilitzat la seua imatge d’autenticitat, llavors, caldria preguntar-se qui és o simplement, qui són els vertaders propietaris del patrimoni?.

Ens trobem davant d’un procés institucional d’apropiació d’un ritual local, dels seus significats i dels seus sentits, de la seua diferenciació. Aquesta operació, òbviament, es fa a través d’una estratègia clara de *màrqueting patrimonial* (Santamarina, 2013).

A través, de la conversa amb Alfredo comprenem que el seu paper no és gens fàcil, per una banda, ell defèn l’espai de la processó, com camp sagrat on operen unes normes i on com ell diu: “no s’ha de tocar res”, però, per altra és conscient que eixa

diferenciació, eixe valor afegit significa en el nou context d'una economia global del turisme patrimonial, un recurs per al desenvolupament del territori.

Ens trobem en un moment molt greu per al medi rural de retrocés econòmic i demogràfic, tal i com hem vist en el capítol de context. A pesar dels esforços dels agents polítics i tècnics per dinamitzar els municipis, en alguns pobles com les Useres han tancat carnisseries, bancs, comerços i serveis en general, i d'aquesta realitat Alfredo n'és plenament conscient.

En aquest sentit Alfredo sí que detecta que tal vegada, l'administració local no sap aprofitar com ell diu "el tiró" de la peregrinació, és a dir, el seu potencial com a recurs cultural, turístic, econòmic. Un exemple clar i del que ja hem parlat és el museu, que a hores d'ara està tancat i per a fer-lo funcionar és necessària la implicació del ajuntament, de la Diputació, de la Conselleria de Cultura per dotar-lo de personal i de recursos, però, de moment el que hi ha és un abandó a la seua sort.

En aquest escenari on la peregrinació apareix no tant sols com un ritual comunitari, sinó, com un satisfactori sinèrgic (Max-Neff et al., 1994) amb capacitat de generar recursos per fer altres activitats, vam pensar que calia tenir en compte a altres actors implicats en el ritual, com els joves que havien sigut pelegrins en els últims dos anys i amb altres membres importants del grup de pelegrins cantors, càrregues i homes autoritzats, diguem-ne *veterans* que per qüestions físiques ja no van amb la processó, però degut a la seua experiència i implicació durant tants anys, la seua veu té capacitat d'influència dins del grup (gent de la processó).

Per últim ens va semblar interessant que en aquesta entrevista grupal també participaren dones vinculades al grup de pelegrins. D'aquest grup nominal heterogeni pel que fa a les edats, experiència, funcions i sexe, podem destacar, el fet que per als més joves, eixir de pelegrins ha estat una experiència on han sentit eixa atmosfera de sacralitat, de pau i de cooperació que es pretén a nivell intern. Això no obstant, a la vegada també comenten la sensació de sentir-se observats com si foren un objecte o un espectacle. La sensació de tenir damunt a la gent Fotografiant-los com si formaren part d'un safari, provoca un dilema moral, perquè ells es pregunten, qui són ells per a dir-li a eixa gent que està allí, que no realitze cap Foto?

Clar, si fem l'exercici de comparar l'impacte d'un fotògraf en els anys 60 fent una Foto, un turista japonès en els anys 70, amb no més de tres quatre persones al

costat, amb el moment actual on poden arribar a ser més de 100 persones Fotografiant i quasi tirant-se al damunt en qualsevol de les aturades centrals del Camí, segons els informes dels tècnics dels Monument Natural. Llavors tenim que l'impacte actual, degut a la gran concentració de visitants, si que pot alterar les característiques de la peregrinació.

Un pelegrí ens contava com en la zona on els pelegrins dormen, en el refugi també s'hi queden molts excursionistes i com quan va eixir a fer les seues necessitats la gent es posa al seu costat per fer-se Fotos. Altre pelegrí ens comenta:

“Com canvia la situació de ser càrrega a pelegrí, per una banda quan vas amb el cavall has d'anar en compte de no fer mal a ningú i que el cavall no aixafe a ningú, per l'altra quan eres pelegrí has d'anar en compte que no t'aixafen a tu, clar tu vas dins del teu capoll i no et dones compte (G.D.a) ”

Ens comenta un jove pelegrí. Altre sí que posa l'accent en que la gent sí que el destorbava malgrat que ell fera tots els intents per concentrar-se en el que estava fent. Una altra veu ens comentava com:

“A Sant Joan per exemple per la nit quan entres, les llums de les càmeres Fotogràfiques de la gent pareix que te tornen loco et descentren, se te'n va el cap, és molt difícil mantenir la calma, te posen nerviós (G.N.b) ”.

Com es pot comprovar podem afirmar que la proliferació de visitants i l'augment de la pressió antròpica, sí que trenca en certa mesura la pau que es requereix per a fer una peregrinació penitencial, i que tal vegada fora més respectuós estar, romandre en silenci. Altre tema és el de la quantitat de persones que poden entrar a un lloc, estar en un espai o en aquest cas la quantitat de gent que pot arribar-se als pelegrins i com ho fa?. Son temes que en altres llocs del món, com per exemple al Matxu Pitxutantpel que fa al patrimoni material com immaterial ja han començat a reorganitzar les visites limitant el número de persones, o programant visites on el turista va acompanyat en tot moment per una persona indígena experta en el coneixement, identitat i història d'eixe patrimoni amb la finalitat que la presència del visitant i els seus actes, no altere la vida natural i humana. Aquest grup de joves junt als veterans i dones implicades en la processó, es preguntaven:

“fins a quin punt podem dir a la gent no vingues o apartat?, només hi ha una manera de dir-ho que la gent respecte el que està veient” (G.N.c).

Clar indirectament s'està parlant de la implicació del visitant de la seua actitud educada i d'admiració. És cert que malgrat l'augment de la gent en molts moments i malgrat l'aglomeració sí que es viu eixe silenci en les diferents aturades que fan els pelegrins. En eixe sentit tant els joves, però especialment, els veterans al tindre més elements de judici, consideren que s'ha avançat molt, i que la gent cada vegada és més respectuosa. Si en els anys 80 i 90 quan començava a vindre més gent sempre hi havia molts conflictes, podem dir que ara s'han reduït. Tal i com ells comenten és extraordinari veure a tanta gent en silenci mirant amb la boca oberta com passen els pelegrins.

Respecte a l'afirmació del grup de pelegrins front "als altres", hi ha una autoreflexió que hem pogut replegar del grup dels pelegrins al llarg del nostre treball de camp molt interessant sobre la seua percepció com a grup definit de salvaguarda.

"Hi ha gent que diu que és de la processó, però, que en realitat no ho és, hi ha gent que diu que és de la processó i en efecte, sí que ho és, i n'hi ha gent que en principi no ho és de la processó però sí que ho és en els seus actes" (G.Nc)

Amb aquesta dita interna, es vol expressar com al llarg del temps s'ha produït un fenomen molt interessant, en el que cada vegada més la gent de fora del "grup dels pelegrins", tant residents com no a les Useres, han après a sentir i respectar el sentit i significats d'aquest ritual. És cert que amb aquesta afirmació es fa referència a l'àmbit territorial del poble de les Useres, però, també he sentit aquesta expressió, per a referir-se una forma de ser i estar en aquest ritual, a un habitus del pelegrinatge que s'ha fet extensiu a molta gent que ve de fora a fer la peregrinació darrere del comboi sacre o que estudia, investiga i s'apropa a ella amb admiració i respecte i es nodreix dels seus valors d'una forma o una altra.

Des del grup de veterans, el que es comenta, és precisament, això que la forma en com es du a terme el ritual, diguem-ne ortodoxa amb plena dedicació i implicació des de fa tants anys, crea l'efecte en el visitant, dóna lloc a una resposta de silenci i respecte, i d'imitació. En aquest sentit, com ens contava un veterà no és una escenificació com passa en altres actes religiosos, podem pensar en els Milacres de Sant Vicent Ferrer, no és una recreació, sinó que és un pelegrinatge "de veritat", és clar, que ningú pot pensar ja en que si duen a terme aquesta empresa religiosa, plourà

i hi haurà prosperitat o pau, però, el viatge és real i malgrat la cultura materialista occidental en la que s'han socialitzat els joves de les Useres, el grup de veterans intenta transmetre als joves pelegrins uns valors que hauran de guiar al jove pelegrí en el seu viatge espiritual i ascètic.

És una situació contradictòria en la que per una banda els agrada que vinga gent a veure la processó, però, per l'altra això de sentir-se que són “un espectacle”, fa que molts, fins i tot s'hagen sentit mal i hagen estat a punt d'abandonar en alguns trams del trajecte, però clar, estan fent un vot de silenci, estan obligats per la tradició a aguantar no només les inclemències del temps, o el cansament sinó, ara en temps d'inflació patrimonial, també en les últimes dècades el fet d'haver-se convertit en una atracció cultural, patrimonial, turística.

Com venim posant de manifest, el factor temps ha fet que lentament els habitants de les Useres hagen deixat de veure i de percebre als visitants no tant com a “curiosos invasors de la seua intimitat”, sinó més aviat, com a visitants que venien a admirar la seua joia immaterial, amb el conseqüent augment de l'autoestima col·lectiva que això suposa. Ara, com ens comenta un veterà del grup nominal: “es queden captivats amb l'autenticitat del nostre ritual” (G.N c).

Aquesta interacció entre autòctons i visitants on intervé el ritual, provoca un efecte en la població local de sentir-se lloada, estimada, valorada i implica, efectivament, un canvi positiu en la percepció com a poble: tenim factors endògens propis que ens atorguen una identitat diferenciada front als altres pobles.

Fins i tot hi ha joves pelegrins que ens comenten com ells abans d'eixir de pelegrí no s'imaginaven les sensacions i sentiments que els podria arribar a provocar, “vertaderament sí que és una experiència que et canvia” (G.N d) ens comentava un xicot que havia eixit de pelegrí. Segons ell abans de la peregrinació ell era una persona molt materialista que li donava molt de valor a allò material, ara després d'eixir amb aquests 12 homes, compartir el pa i patiment amb la resta de companys de pelegrinatge, li ha fet adonar-se'n del valor de l'ajuda mútua i la cooperació entre les persones.

En el grup també es va comentar la possibilitat de posar solucions a eixa massificació de gent, algunes veus destacades del grup proposaren: donar un fullet informatiu on posarà les normes de la peregrinació, sorgeix la proposta que fins i tot hi

haguera com una espècie de guia que informés i conduís a la gent i la ubicarà. Es parla també de posar cartells on es demane respecte i silenci, fent referència a altres responsables com el retor de l'ermitori de Sant Joan. És en aquest punt on nosaltres nombrem la proposta del pla d'acollida a espectadors o excursionistes per tal "d'educar-los" o "informar-los" en els valors de la peregrinació.

Per a Santamarina et al., (2014) la proposta d'Europarc-España sobre la incorporació del patrimoni immaterial a la gestió del patrimoni natural:

Eracontinuista, amb el que es considera el camp institucional del patrimoni immaterial, on s'ha tendit a emfasitzar els seus elements menys conflictius i amenaçadors. D'aquesta manera, s'han obviat les pràctiques locals de gestió i s'ha propiciat l'exclusió de la cultura del paisatge en els processos de patrimonialització (immaterial i, per tant, natural). Aquest esborrat sistemàtic i sistemàtic l'hem d'enquadrar en la lògica política del patrimoni. Així, l'èmfasi patrimonialitzador d'allò immaterial ha recaigut fonamentalment sobre aquells elements culturals amb una capacitat més limitada per qüestionar l'estatus quo mitjançant la implementació de les àrees protegides. Davant del predomini dels elements culturals més expressius (i espectaculars) associats a la identitat, la sociabilitat festiva i la religiositat, que tenen un caràcter bàsicament innocu que tenen un caràcter bàsicament innocu, els aspectes relacionats amb les relacions de poder asimètriques i històriques (com la tinença, organització o explotació de la terra) solen ser silenciats (2014:82-83).

Òbviament d'aquesta anàlisi hi ha qüestions que es confirmen en el nostre escenari d'estudi, no obstant açò, hi ha altres aspectes que no es compleixen. Com venim analitzant, ens trobem amb un procés de patrimonialització dels elements més espectaculars i religiosos del pelegrinatge, és a dir, que aquest patró es repeteix, això no obstant, hem vist com algunes qüestions no tenen un caràcter tan *innocu* sinó més aviat *conflictiu*. La millor forma d'expressar que tenim aquesta afirmació, és a través dels nostres informants, per això, en aquest punt sorgeix una veu amb experiència com a càrrega i com a guia, vaja un home fet i dret cridat a substituir als veterans de la processó en un futur. Aquest va fer la següent reflexió, comença fent menció a una

espècie de dilema entre intervenció o no sobre la peregrinació, afirmant per damunt de tot la seua autonomia:

“Això que tu comentes està relacionat amb l'autoritat i el intervencionisme .O no? La peregrinació és una entitat autònom que està preparada o busca ser inalterable o al menys això és el que busca, intenta, llavors té els seus propis mecanismes, amb les seues mancances generar cada any una cosa especial, tinga el que tinga, es caracteritza per unes regles per una forma de fer de ser i això és el que impressiona, que funciona amb totes les mancances que vullgam, està construïda d'una manera que siga com siga impressiona i això és una cosa. I això és la peregrinació. I de tot lo demés que estem parlant són altres coses que són diferents i que per a mi no tenen res a vore amb la peregrinació, la peregrinació és com un xiquet o una xiqueta que té la seua vida i que ha de tenir les condicions per a que la seua vida siga com el vulga viure-la, els pares i del demés hauran d'estar protegint-la per que tinga les condicions i que puga fer la seua vida i com la vulga viure i no ha de dir-li el pare com te que viure la seua vida, ell posarà les condicions de seguretat i de tot això, aleshores, algú haurie de fer que el xiquet pujaré o baixare en les condicions que te que tenir” (G.N d)

Després d'escoltar les paraules d'aquest xicot, i observar la comunicació no verbal dels altres membres del grup, podem sintetitzar aquest discurs com una necessitat d'autodeterminació de la peregrinació, en el sentit d'afirmació de la seua identitat i autonomia front a les institucions, en definitiva, front a l'administració encara que aquesta, com puntualitza el jove pelegrí, pot facilitar o crear les condicions per a que continue sent el que és però no imposar-li com ha de ser. En la mateixa línia, afirmant la seua autonomia i diferenciació front a altres entitats, sorgeix una altra veu afirmant el paper de la societat civil: “ahí està la societat civil” (G.N d). Aquesta segona veu el que venia a argumentar és que no ha de ser per força major l'autoritat, sinó que tal vegada les condicions les han de crear i controlar la societat civil.

Com veiem es fa una delimitació molt clara entre quins és l'espai de la processó com a entitat i quin és l'espai dels altres agents polítics, professionals, econòmics. S'afirmava que:

“La peregrinació té els seus propis mecanismes que són aquests i això del Camí dels Pelegrins, el turisme i tot això, a mi si ho barreges amb la peregrinació a mi se’m unfla la vena, entens o no? perquè dic ja estàs tocant on no, ja estàs tocant la vida que ha de triar cadascú, la peregrinació té el seu camí és el que té i ha sigut així al llarg del temps i tot això de voler-hoo utilitzar els pelegrins per al turisme per al desenvolupament local ja són altres coses que poden ser lícites poden estar molt bé, però no s’han de barrejar, una cosa és el patrimoni i una altra cosa són els pelegrins” (G.N d)

Ací tenim una veu que podem classificar com a tradicionalista o podríem arribar a afirmar de resistència/antipatrimonial, és una veu que representa a una part important de “la gent de la processó” que es pot sintetitzar en un habitus que sent la peregrinació des d’una lògica, *stricto sensu*, de l’espai sagrat construït a través de diverses generacions que ha de veure amb l’observació que ja va fer Durkheim “de posar a part les coses sagrades”.

En aquest discurs s’està manifestant una relació de resistència entre els subjectes potencialment patrimonialitzables i que poden ser convertits en objectes de patrimonialització (Santamarina, 2013), a través dels mecanismes habituals que utilitza la geopolítica reguladora del patrimoni. És a dir, que eixa situació de conflicte, o d’oposició al control institucional del ritual també hi és en l’escenari de la construcció social del pelegrinatge de les Useres, hi ha un sentiment clar que el ritual ancestral no és compatible amb altres fenòmens com pot ser per exemple la planificació turística.

Però, en realitat tots dos formen part ja d’una realitat global on el patrimoni immaterial ha sigut rebatejat sota un exercici globalitzat de simetries aparents assenyalat per Santamarina (2013). En aquest sentit el discurs del nostre jove pelegrí, posa de manifest com el patrimoni, és una categoria política, un constructe polític, marcat per la invenció i el passat (Hosbawn, 2005) en un escenari de revalorització del patrimoni immaterial, abans minoritzat, inexistent i ara recontextualitzat i promocionat.

Es confirma, doncs, l’augment de la pressió sobre la peregrinació, producte d’eixe nou escenari de boom dels pelegrins resultat d’eixe nou règim global d’inflació patrimonial (Heinich, 2009). En mig de la nova lògica de la geopolítica patrimonial de

l'UNESCO, de la desterritorialització i reterritorialització (Apadurai, 1996; Garcia Canclini, 1999; Haesbaert, 2013) i de la translocalització i recontextualització (Kirshenblatt-Gimblett, 2005) que suposa aquesta nova política global del patrimoni trobem veus que volen mantenir la seua autonomia.

Aquests subjectes patrimonialitzats volen decidir si volen ser o no allò que s'ha definit des de la lògica del poder o control institucional com a patrimoni i totes aquelles categories associades a ell com és la de turisme, o la de desenvolupament en el nou mapa mundial del patrimoni.

Respecte a aquesta posició de no intervenció en el patrimoni local, podem veure la praxis de dos agents de patrimonialització com han sigut la tècnica del Monument Natural i el Dipositari com a objecte i subjecte de patrimonialització però també com una alternativa als macro projectes patrimonials. Els dos agents de patrimonialització, una institucional i l'altre civil, han anat més enllà de gestió o de les seues tasques organitzatives en el Camí o en el ritual, i amb el seu treball han creat una xarxa de cooperació i recursos per a la promoció i salvaguarda, donant lloc a instruments com el museu dels Pelegrins.

L'estratègia de tots dos, ha sigut "*fer patrimoni des de baix*" a través d'una estratègia col·lectiva i comunitària de patrimonialització. De fet, tant la tècnica del Monument com el Dipositari, en les seues actuacions, han volgut sempre, per damunt de tot, que el ritual seguís sent el que era, que no s'altere per la pressió patrimonial en un context d'una economia terciària.

Hi ha una altra dada important que es repeteix en els diferents testimonis analitzats en entrevistes i grups nominals organitzats per nosaltres. Moltes vegades qui traspasa l'espai sagrat i qui el trenca és la pròpia gent del poble de les Useres, que viu el ritual com "*el seu espectacle particular*" i no es dóna compte que en eixe moment no està respectant la idiosincràsia de la peregrinació en nom del protagonisme del seu fill o parent.

Lavors els turistes o visitants són un problema en aquest escenari?. Doncs de vegades, sí que ho han sigut i altres vegades sembla ser que no, perquè, degut a eixa condició de forasters han quedat tan sorpresos, tant enlluernats, davant eixa singularitat, que efectivament són igual de respectuosos o més que un autòcton, que

en un moment donat es deixa dur per l'admiració del familiar que està protagonitzant la peregrinació i vol captar eixe moment històric amb la seua càmera.

Amb freqüència des d'un D.A.P, es fa una crítica, en molts casos fonamentada, de l'impacte negatiu del turisme, perquè per mitjà de la mercantilització es degrada el patrimoni intangible i tangible. Per això la UNESCO ha fet una crida als Estats per a que tinguen en compte els danys colaterals del turisme en les seues polítiques patrimonials.

Però front a eixa realitat on el turisme, tal vegada no sempre es puga considerar un satisfactori sinèrgic (Max-Neef et al., 1994) en terme de desenvolupament local, perquè satisfà una part de les necessitats, però no altres, fins i tot pot arribar a perjudicar altres, tal i com hem vist en el nostre cas d'estudi i en altres (Humahuaca, Camino de Santiago, etc.).

Això no obstant, no podem oblidar la dimensió econòmica del patrimoni. De fet, amb freqüència, molts estats intenten, que el seu patrimoni siga inclòs en alguna categoria de la UNESCO per augmentar els seus ingressos. Actualment com hem vist al marc teòric tant el patrimoni material com immaterial és una font de recursos per al medi rural, en aquest sentit, la iniciativa dels "*Camins de Penyagolsa*" es fonamenta en les experiències d'altres territoris que han buscat en el patrimoni un recurs endogen per a eixir de les situacions de subdesenvolupament.

Així doncs, per tal de no quedar-nos en una anàlisi limitat, de blanc o negre i profunditzar en els matisos de la realitat, cal analitzar aquest grup de consumidors d'espiritualitat i aire lliure, que va darrere dels pelegrins. Perquè, com sabem el discurs de l'antimercantilització analitzat per Graburn i Barthel-Bouchier (2001), redueix la figura del turista a un cliqué, o un tipus de visitant, fonamentat en el turisme de masses o de sol i platja com si no hi haguera una altra forma de viatjar o de conèixer realitats noves.

En aquest sentit Graburn i Barthel-Bouchier, afirmen com el DAP;

Parteix de la idea d'un turista sense ànima, sense capacitat reflexiva, es tracta d'una idea del turista, dominada per la imatge d'algú superficial i ingenu que busca un entreteniment sense sentit, predomina la idea del visitant, com una persona banal, sorollosa, ingènua i, el pitjor de tot, inculta (, 2001: 149).

Un exemple d'aquesta complexitat pel que fa al perfil de visitant, l'hem pogut observar, durant l'acompanyament als pelegrins de les Useres en la seua rogativa. Ens hem trobat entre el grup de persones que hem categoritzat com a turistes/pseudopelegrins (el grup d'excursionistes que va darrere dels pelegrins quasi xafant-los, els talons, només separats pels guardians de l'espai sagrat) a diferents informants que han investigat, que s'han informat sobre la història i valors de la peregrinació i que lluny d'armar escàndol o rebombori es fonen amb els pelegrins des de la distància marcada, fora de l'espai sagrat, convertint-se en uns espectadors, quiets, respectuosos, de vegades imperceptibles.

Sempre hi ha excepcions, neòfits en el trajecte que volen captar el moment d'intimitat amb la seua càmera, això no obstant, hi ha un principi compartit entre els més veterans d'aquest grup d'excursionistes que té per norma, no envair el territori dels pelegrins. Així ho comentaven uns excursionistes veterans de Sagunt:

“Nosaltres ja venim fa molts anys i ja sabem lo que no tenim que fer lo que els enfada a ells, saps, sabem quan hem de guardar silenci, quan hem de parar en sec. Home, hem vist com s'ha passat de la “cultura del garrot”, a allò de donde fueres haz lo que vieres. Però la cosa ha canviat molt, encara que cada vega ne som més” (E.S/P.1).

Aquest dos amics feia quasi més de 10 anys que feien la peregrinació darrere dels pelegrins, tots dos al llarg dels anys, havien vist com la gent cada vegada anava impregnant-se més de la cultura de silenci que caracteritza a la peregrinació. Amb el temps els excursionistes més veterans formen als neòfits en la matèria, i intenten transmetre el que cal fer en cada moment o com comportar-se. En el transcurs del camí s'intercanvien idees i concepcions de la peregrinació fonts d'informació, etc.

Tal i com ja hem expressat, aquestes persones senten un una estima especial per la peregrinació i sí es contaminen dels seus valors. Per això, ens sembla molt interessant la reflexió de Smith (2014) quan afirma com un turista també es pot comprometre culturalment i políticament amb el patrimoni, és a dir, no té perquè ser un observador passiu, afegim nosaltres. Tal com ha analitzat Smith, el discurs autoritzat del patrimoni (DAP) ha definit el turisme associant-lo al patrimoni com un problema que s'ha de resoldre, com una amenaça per a la sostenibilitat i l'autenticitat

de totes les formes de patrimoni, o com una amenaça a l'estructura física del patrimoni tangible.

Aquesta qüestió com hem pogut posar de manifest en el nostre treball de camp, de vegades sí es produeix, fins i tot, provocant una alteració de l'atmosfera de pau i silenci que ha d'imperar atenent a les regles internes del ritual. Quan el fenomen no es controla, ens referim als qui no són pelegrins o càrregues quan no s'ordena determinats llocs de la peregrinació, quan no s'orienta als visitants siguen d'on siguen. Ara bé tal com ha assenyalat Smith (2014) :

Des del D.A.P, es tendeix a emmarcar la relació entre els professionals i la resta d'usuaris del patrimoni en un marc tancat on, l'expert com a administrador facilita la manera com altres usuaris interactuen amb el patrimoni, tant si és intangible com tangible, i altres usuaris necessiten que se'ls administri de manera que no alterin els valors del patrimoni que han definit els experts. El D.A.P i les actuacions patrimonials associades tendeixen a concebre la relació com un flux lineal d'un sol sentit de la comunicació i la informació, més que no pas com una interacció dialògica sobre un interès compartit (2014 :19).

Per tant, quan “la gent de la processó” diu: “es queden captivats i hi ha moments en que sí que notes el silenci de tots” (G.D a). És a dir, els visitants, sovint, també entren en una procés de comunió, sí es connecten amb la filosofia del ritual, sí que el respecten i per descomptat, intenten alterar-lo el menys possible. Smith (2014) ha sintetitzat aquestes situacions que s'estan vivint a l'Alcalatén i que poden anar a més, en la mesura que es tire endavant l'expedient d'itinerari cultural de l'UNESCO com a Patrimoni de la Humanitat:

“El punt que cal destacar és que els llocs patrimonials visitables i les pràctiques culturals immaterials són una part integral d'aquest moment patrimonial, que també respon a un propòsit polític i cultural, tant per als visitants com per als visitats. El turisme no es pot descartar simplement com una cosa que passa als llocs de patrimoni mundial o en les expressions del patrimoni immaterial, un cop surten en una llista internacional, sinó que, més aviat, el turisme de patrimoni és un procés integral d'elaboració del patrimoni (Smith et al., 2012). De fet, la feina

cultural i econòmica que fa el turisme no s'entén bé, però, les diverses formes en què els grups no experts fan servir i s'involucren amb el patrimoni són clau per entendre per què és important el patrimoni. En aquest sentit, el concepte de patrimoni immaterial obre vies noves i interessants per avaluar com els turistes i altres visitants interactuen i es comprometen amb el patrimoni cultural" (Smith, 2014:19).

Si intentem obrir eixes noves vies, podem parlar d'un turisme que s'impregne dels valors de la peregrinació, de manera que puga contribuir al repte de salvaguardar la seua identitat, és clar, no des del discurs del DAP, sinó des d'altre paradigma de planificació i intervenció en aquesta realitat sociocultural. Per això, trobem necessària, tal vegada una estratègia de governança, on els diferents agents implicats puguin decidir el futur de *"la processó"*, a causa del nou context d'inflació patrimonial en la que té lloc actualment la peregrinació ascètica de les Useres.

Tornant a la Campanya dels Camins de Penyagolosa, al llarg de la nostra investigació ha sorgit també, *"l'ús polític"*, és a dir, la instrumentalització per part del poder que s'està fent actualment del patrimoni immaterial o per ser més acurats d'un símbol del territori de Castelló. Els efectes no han sigut els esperats on haurien d'haver tingut, en teoria uns efectes positius, més aviat, s'ha sembrat la controvèrsia, i no el consens. És clar, aquesta utilització mediàtica no és recent, des de fa ja dècades els polítics de Castelló han tancat files al voltant dels Pelegrins de les Useres, una altra cosa és que vulguen destinar fons per a la millora de la seua protecció, salvaguarda, gestió i promoció:

"Aquí el que passa és que els polítics venen tots a posar-se en filera darrere de l'últim pelegrí pa eixir en la portada del Mediterraneo, i això és una vergonya és un ús interessat, és utilitzar el patrimoni cultural del poble per traure un profit electoral i partidista i aprofitar-se igual que la propaganda dels Camins dels Pelegrins igual que tot, que els polítics valencians lo únic que fan és aprofitar-se'n del patrimoni cultural, traure profit electoral i moltes vegades econòmic, aleshores és una mancança no impulsar el museu o altres coses, com és dedicar uns jornals una miqueta d'atenció al Camí, això no interessa. Però després sí que desfiles i te poses pa la Foto, entonces això és la política d'inaguracions,

continuem com si estiguerem en l'època de Franco, aleshores tenim el que tenim i amb els recursos que té la peregrinació que no té res, perquè és que lo que passa és que no té estructura durant l'any perquè no te estructura, ací esta persona que és el Dipositari que se pega un faenon i després el poble que no té capacitat perquè arribem on arribem" (G.N.P)

Amb aquest testimoni es posa de manifest com la població és conscient que hi ha una utilització instrumental del ritual, però després "la gent de la processó" no veu que això es traduïska en una intervenció en una gestió per banda de l'Ajuntament o de la Diputació en temes que són responsabilitat de l'administració. Tant l'Església com l'Ajuntament tenen el seu paper dins de la peregrinació, però, hi ha tasques que no estan escrites com són els permisos per passar pels termes o l'allotjament a l'Ermitori de Sant Joan. En aquest sentit, el Dipositari comenta a la resta del grup nominal el següent:

"Com només tenim història, història, però no papers, els permisos si això ho fa l'ajuntament però allà en Sant Joan cada vegada tenim menys puesto, i no se que passarà, porte deu anys pelegant això" (G.N f).

Ací s'estan referint a l'ús d'infraestructures que són propietat de l'Església. Com sabem la pernoctació es fa a l'Ermitori però seria necessari per exemple poder utilitzar una cuina del restaurant de l'ermita, que també forma part de l'Església i que de moment no es pot utilitzar per banda de la peregrinació, malgrat les gestions i les demandes del Dipositari.

Si analitzem amb deteniment aquestes situacions que ens expliquen els pelegrins, ens donen compte, com el treball de governança (Farinós, 2008) del patrimoni, ha de ser una tasca a tres bandes entre la societat civil (grup de pelegrins), l'Església i l'Estat (l'administració). Segons han comenten els diferents informants del grup nominal, es comenta que es va acordar una comissió permanent per parlar tots els temes que afecten a la competència de les diferents entitats, però, que no sempre ni l'Ajuntament ni l'Església estan receptius.

Les tensions entre "la processó", i l'Església, sempre han estat al llarg dels segles, de fet, com hem explicat, el pelegrinatge de les Useres, ha sigut impulsat, desenvolupat i salvaguardat pel poble de les Useres. El paper de l'Església, es limita a

la funció que fa el retor del poble i ha sigut sempre restringit als actes litúrgics on era necessària la seua presència, però mai ha estat un ritual de l'Església, mai ha sigut controlat per l'Església.

Durant els anys 60 i 70 hi hagué una campanya de desprestigi de la religiositat popular que emanava del papat, i molts capellans es mostraven escèptics i poc cooperants amb el desenvolupament d'aquest ritual. La tensió sempre ha estat, encara que també la solidaritat i col·laboració. Segons els informants entrevistats també ha hagut retors que no eren de les Useres i el temps que estigueren, van arribar a enamorar-se d'aquest ritual i van fer tot el que va estar en la seua mà per facilitar el camí als pelegrins en totes aquelles gestions institucionals que havien de veure amb l'Església i que varen fer falta.

Malgrat el bon fer individual o la bona fe de diferents persones que han passat per les Useres, una veu autoritzada, veterana i legítima, deixa clar que malgrat els intents per controlar o menysprear la peregrinació, per part de L'Estat o l'Església :

“Gràcies a Déu ninguna dels dos ni els capellans ni ajuntament s’han pogut fer amb la processó, la processó és autònoma i penitent a pesar que han hagut èpoques, que uns i atres volien controlar-la i fer-la pròpia” (G.N g)

Això mateix també ha passat amb alcaldes, regidors i diputats, en funció de la seua sensibilitat individual, han estat més a prop, més o menys receptius cap a les demandes i necessitats de la peregrinació.

Una altra conclusió que va eixir en el grup nominal, és que la peregrinació és un espai social sagrat que es vol conservar, tal com està actualment, com és ara, per banda dels qui l’han conservada i salvaguardada durant segles una generació darrere de l’altra. Però a la vegada, són conscients que és necessària una intervenció en el seu entorn perquè la gent de la processó òbviament està limitada per qüestions legals, operatives i de recursos humans disponibles i qualificats, ara una cosa està clara, la demanda està allí:

“La peregrinació no se pot tocar, però lo que ella genere se poden fer maravilles, una cosa és la peregrinació i atra el seu entorn, escolta se poden fer maravilles” (G.D f).

En el transcurs del grup sorgeix la idea d'una ruta turística, però, no el cap de setmana sinó durant octubre a la tardor o a l'estiu, on es puga recórrer part del Camí dels Pelegrins, fent una aturada en algun lloc on se servisca el menú del pelegrins. S'afirma que això no els afectaria negativament, perquè, al no fer-se els dies de la peregrinació (últim cap de setmana d'abril) descomprimeixes l'actual massificació d'eixos dos dies.

En eixe discurs es fa una comparativa del desenvolupament turístic i cultural que han tingut altres pobles del voltant i com les Useres, malgrat el seu patrimoni, ha quedat fora d'eixa dinàmica territorial, no ha seguit la mateixa evolució. No s'han creat restaurants, hostals, albergs, com en altres pobles. Es compara la paràlisi del museu autòcton amb altres museus que sí estan oberts i en funcionament, fins al punt de preguntar-se la persona que està parlant, el *per què* d'eixa passivitat o paràlisi en el desenvolupament turístic, ja que ells tenen els pelegrins:

“Una cosa única en el món, però no sabem aprofitar açò que tenim, i mentre a traure diners a Atzeneta, no tenim ja ni oficina bancària” (G.D f).

Front a este discurs “*més aperturista*” i crític amb la situació del poble per diferenciar-lo d'alguna forma, tenim una altra vegada una veu que mostra les seues reserves i es manifesta clarament conservacionista amb indiferència del que passe en el context:

“La peregrinació no és una fira, és un camí on van els penitents que van en la peregrinació, igual té que bancs, que restaurants que lo que sigue, la peregrinació és lo que és i avant” (G.N h).

L'altra veu li diu:

“ Sí la peregrinació són dos dies val, però el poble està dotze mesos viu, i no aprofite no sap aprofitar la peregrinació, si ferem lo que s'ha de fer vindrie gent hasta de Burgos” (G.D f)

Com veiem hi ha un debat no acabat, sobre si utilitzar com a recurs o no, aquest patrimoni immaterial de les Useres, i també de com fer-ho. Hi ha un habitus del sagrat molt estès i podem dir que quasi generalitzat entre la població de les Useres i la comarca de l'Alcalatén. Però a la vegada també existeix eixa visió que dubta, si tal vegada no s'està aprofitant d'una forma sostenible la dimensió cultural, turística i econòmica de la peregrinació.

En aquest escenari de contradiccions i pressions pel context econòmic, es llança la candidatura dels Camins del Penyagolosa per ser Patrimoni de la Humanitat. La Diputació de Castelló posa en marxa un seguit de reunions informatives on els experts de l'Administració provincial, segueixen una estructura de classe magistral, tot i que després al final de cada reunió conviden a la gent a participar per a indicar la toponímia que els "experts no controlen".

En la seua exposició primer intervé un expert en comunicació el qual es dedica en primer lloc a justificar i connectar els diferents usos dels camins a Penyagolosa utilitzant una diapositiva on es junta l'ús esportiu, religiós i turístic. En la diapositiva i en l'exposició, s'explica la diversitat d'usos dels camins a Penyagolosa i les potencialitats del territori. Adjuntem ací baix la diapositiva:



Foto (30): Campanya de difusió de la Candidatura a Patrimoni Mundial UNESCO Camins de Penyagolosa II". Font: Tallers Experts Diputació de Castelló.



Figura (19): Campanya de difusió de la Candidatura a Patrimoni Mundial UNESCO Camins de Penyagolosa III". Mapa Camins del Penyagolosa. Font: Tallers Experts Diputació de Castelló.

Tal i com s'argumenta i hem analitzat en altres parts del nostre treball, es fa una defensa d'aquesta pluralitat d'usos. Es parla en primer lloc de l'ús religiós el qual es fonamenta no només en la peregrinació de les Useres fins a l'ermitori de Sant Joan de Penyagolosa, sinó també en els romiatges de Culla, Xodos i Puerto Mingalvo, aquest últim, situat ja en la Província de Terol. L'objectiu de l'expedient entre altres i de la campanya és recollir tota la informació possible a nivell etnològic, arquitectònic, històric i botànic, amb la finalitat de sumar a tots aquells municipis que encara pelegrinen o ho han fet en el passat fins a Sant Joan de Penyagolosa.

Tal com es pot comprovar en la diapositiva, apareixen tots els pobles que en el seu dia traçaren camins a través de muntanyes, barrancs i boscos per tal d'arribar a la muntanya sagrada de Penyagolosa. En aquest sentit, hem de dir que és un projecte engrescador, perquè, busca els elements comuns de tots aquests pobles que es crearen a les falques del Penyagolosa, creant un sentiment de territori a partir de l'eix vertebrador de la muntanya, especialment pel que fa a les seues peregrinacions.

Així i tot, com ja hem escoltat, açò es s'hauria d'haver fet tenint en compte també les diferències entre uns rituals i altres, perquè si no es fa amb cura, ha sigut rebut pels membres de la peregrinació de les Useres, com que es posava tot en el mateix sac per muntar un producte i "*vendre'l*" a la població, en una primera fase d'aquest procés vertical de patrimonialització. Després, en una segona fase, cal convèncer la UNESCO que aquest patrimoni mereix entrar en el seu règim de categorització patrimonial.

Les rogatives de Vistabella, Xodos i Culla tenen un caràcter festiu on participa tota la població de manera conjunta: dones, xiquets, homes vells i joves tots fan "*la romeria a Sant Joan*" en arribar-se l'estiu. Però curiosament la imatge més utilitzada en la campanya ha sigut la d'un pelegrí. I com sabem açò no s'ha parlat amb els agents implicats, no s'ha consultat amb "*la gent de la processó*" per tant no estariem davant una bona pràctica. Una dada important que ha sigut constatada en la reunió que es va fer a les Useres va ser la pràctica absència de la gent que forma el nucli dur del grup dels pelegrins.

Respecte al ús econòmic dels camins, es deixa de banda, és a dir, pràcticament no es nomena l'ús que encara fan d'ells els pastors i ramaders. És curiós com quan es parla d'activitat econòmica, es destaca els nous esports de muntanya com el *trail* o el

turisme rural, i no la quantitat d'explotacions ramaderes que hi ha encara al Maestrat i a l'Alcalatén. Si no anem en compte podem caure en el que primer Prats (2003) i després, Sánchez-Carretero (2012) han analitzat com al binomi Patrimoni + Turisme o ara Patrimoni Natural + Trail/Curses de Muntanya afirmant com s'ha anat a creant entre els agents socials (tant polítics com tècnics), especialment en les administracions locals i autonòmiques una naturalització del patrimoni com a recurs turístic.

En els estudis de Sánchez-Carretero (2012), es posa de manifest com una cosa són les polítiques patrimonials i l'altra el que cada població local considere el seu patrimoni, i per descomptat, afegim nosaltres, els usos i el manteniment que se li vulga donar a allò considerat "patrimoni". En Galicia es va constatar en el mateix Camí de Santiago, una fractura entre, per una part, el que s'entén per patrimoni des d'un àmbit de la política local i autonòmica, per l'altra part, el que les poblacions locals, consideren el que és digne de conservar-se i que pertany a tots. Segons el diagnòstic de Sánchez-Carretero (2012), el que ha passat en moltes comarques del Camí de Santiago, és que mentre les administracions han centrat les seues actuacions en la conservació i difusió del patrimoni, diguem-ne "extern", "oficial". És a dir, el que es coneix, el que es vol promocionar cap a fora o més conegut com és el camí de Santiago, s'ha deixat de banda allò que les persones tenen clar i que valoren més dels seus llocs on viuen i que d'alguna manera pertany a tots i per tant hi ha una necessitat i voluntat manifesta que eixe paisatge no desaparegués, encara que no li criden "patrimoni".

L'absència d'aquest terme (encara que no del concepte) en l'àmbit local, contrasta amb l'amplitud d'aquest concepte entre la població local; mentre que en l'àmbit de les polítiques patrimonials ocorre tot el contrari: el terme s'utilitza fins la sacietat, però el concepte és molt més limitat, centrant-se en els béns immobles i mobles, així com, en el patrimoni natural. En canvi, entre els habitants dels pobles el d'aquest tram del Camí de Santiago el valuós dels seus indrets, el que Llorenç Prats nomena com patrimoni local ofereix una gama més variada de possibilitats: entre ells "poder seguir treballant la terra (Carretero, 2012:223).

La demanda i la necessitat que van detectar en el estudi I+D en el tram del Camí de Santiago de Fisterra i Muxia, era que la gent d'aquests pobles no volia ser museïtzada com a portadors de sabers tradicionals, sinó que es contemplés la possibilitat que el patrimoni, en aquest cas per a ells "el treball agrícola", també puga implicar un benefici econòmic. En definitiva que el treball agrícola fora objecte de les polítiques patrimonials de desenvolupament local.

Aquesta reflexió de Sánchez-Carretero, ens du a un terreny d'anàlisi força complexe, però molt important i que ha eixit ja en el nostre treball: l'autodeterminació local del que és patrimoni i allò associat a ell, front a les accions, en definitiva polítiques patrimonials que venen de dalt. En el cas objecte d'aquest estudi hem comprovat com de la nit al matí, a través d'un procés de patrimonialització vertical, la rogativa de les Useres, es converteix ni més ni menys que en la marca d'un macroprojecte de patrimonialització, sense comptar amb el que significa per als usuaris aquesta marxa ancestral penitencial. De la mateixa manera, a Galícia, fa una anys, unes dècades, aquests pobles afectats per la despoblació i l'èxode rural, no existien per a la resta del món, i ara han adquirit una certa ressonància, en tant que formen part del "tot" (Prats, 2003; Carretero, 2012) en aquest cas allò que si es considera patrimoni: el Camí de Santiago.

Però segueixen sense comptar els seus bancals, les seues terres, els seus ramats, en definitiva la seua forma de vida. En el estudi de cas de Sánchez-Carretero els agents tècnics sí que limitaven el possible benefici econòmic patrimonial al sector turístic, en canvi, la resta dels habitants establien una no-naturalització entre patrimoni i turisme.

No ens pot passar una mica el mateix, o no ens està passant ja al territori dels pelegrins?. Per començar no s'ha fet una avaluació de l'impacte que aquest macro projecte tindria en l'habitus del pelegrinatge, no s'ha comptat amb la població d'un dels pobles matrius on es desenvolupa una rogativa amb unes característiques especials i específiques que poden ser incompatibles amb determinats projectes que augmenten la pressió turística sobre el ritual.

Han de tractar-se, tal com ha posat de manifest també Sánchez-Carretero (2012) des d'una estratègia de *mediació patrimonial* perquè com hem comprovat on hi

ha un habitus del sagrat que no s'ha tingut en compte a l'hora de posar en marxa aquesta macro campanya.

Però si estirem l'argument de Carretero i continuem amb l'anàlisi de l'actuació patrimonial dels "*Camins de Penyagolosa*" i apliquem una epistemologia del desenvolupament local i antropologia del conflicte, la campanya pot caure en "un cant de sirenes", en el sentit de la política territorial i conduir al territori a un macro parc temàtic de rogatives i esports de muntanya, com si als boscos de Penyagolosa i a les muntanyes del Maestrat-Alcalatén-Millars, tant sols hi haguera romiatges i corredors de cursa, per sort encara hi ha agricultura de muntanya, de secà i pastura, així com, tot un sector forestal pendent d'una intervenció i promoció urgent.

Cal preguntar-se, doncs, com és possible que mentre es llançava aquesta macro campanya des de les institucions i mitjans de comunicació en el territori de Castelló, s'estigués acomiadant o s'haguera acomiadat a aquells agents de salvaguarda com ha sigut el cas de la nostra informant clau treballadora de l'empresa que gestiona els espais protegits de la Comunitat Valenciana?.

És tracta, doncs d'una intervenció patrimonial no comunitària, i d'una desgovernança del patrimoni en oposició a una política de governança (Farinós, 208) del patrimoni.

Com veiem el patrimoni lluny de ser una realitat dolça i harmònica, implica un procés contradictori, ple de paradoxes i conflictes entre diferents concepcions del que és patrimoni i com s'ha d'utilitzar o entre els seus usos. Sens dubte, moltes vegades, com han expressat diversos actors en els seus testimonis, a través, de les nostres entrevistes, el poder, fa un ús estratègic del patrimoni per als seus interessos, utilitzant-lo com a instrument de distracció i de dominació, en forma de solució màgica front als problemes econòmics.

A través, d'un discurs que magnifica les qualitats del patrimoni com a recurs per al desenvolupament dels territoris, es configura com una alternativa en la que "tots estem d'acord", com negar-se a ser Patrimoni de la Humanitat? En aquest sentit cal posar en la diana del nostre anàlisi aquestes "*pràctiques incontestables*" Santamarina (2012) per a desemmascarar-les i posar de manifest els camps de disputa continguts en la institucionalització del patrimoni, en aquest cas, tant natural com immaterial.

En el territori de l'Alcalatén ja es va desenvolupar un procés de patrimonialització de la natura amb la instauració del Parc Natural del Penyagolosa, açò ha provocat greus conflictes entre la població autòctona i l'administració. No és el nostre objecte d'estudi, però, sens dubte, aquesta manera de fer de l'administració ha deixat una petjada que afecta al procés de patrimonialització institucional, encetat per la Diputació, en aquest cas.

“A la gent se li creave una mica de sospita amb tota esta història perquè com tenim el precedent de la creació del Parc de Penyagolosa, del Parc natural sobretot per la zona de Vistabella, en açò no va haver massa informació i la gent percibix la part negativa de tot, saps, entones es va protegir i ells, els propietaris de les finques lo que veuen és que en els anys que està protegit els propietaris d'allí lo únic que els ha canviat la seua vida que ara no poden anar per pistes per on antes podien, i com justament açò és un camí, pues ja estan tots obsessionats en que sí se fa patrimoni de la humanitat i tal, pot ser que no puguem passar per allí i que els prohibisquen anar per allí, clar com el seu moment no se va explicar tot bé, pues clar, ara no podem anar per les pistes o posen cartells que no es pot anar pues ho relacionen pense, que perquè no hi hagué comunicació, transparència sobretot a l'inici ” (EAV)

Amb aquest testimoni es posa de manifest com la gent, en aquest cas de poble de Vistabella, el terme del qual es va veure afectat per la instauració del Parc Natural de Penyagolosa, es mostra molt escèptica, perquè, va quedar molt escarmentada per com es va posar en marxa aquesta política de patrimonialització del “medi natural” especialment en els seus inicis. És cert, també., com ens han expressat tècnics que treballen al Parc o als ajuntaments en temes d'urbanisme que no va ser tant el Parc el que va canviar les pràctiques habituals dels habitants de Penyagolosa, sinó, la llei del Sòl No Urbanitzable, però la gent associa les prohibicions a l'ordenament jurídic o normes que es deriven de la instauració del Parc Natural. Amb freqüència no s'ha tingut en compte, que “*l'espai natural*”, era en realitat un medi antropitzat, és a dir, rural, on l'espècie humana ha conviscut des de fa molt de temps amb les altres espècies i malgrat les errades o excessos d'alguns grups específics, també és una realitat històrica que els seus habitants humans autòctons han trobat un cert equilibri

entre la satisfacció de les seues necessitats i les dels animals o els arbres amb els quals conviuen, si no haguera sigut així, els boscos i fauna del Penyagolosa no hagueren arribat al segle XXI.

Però més enllà d'aquesta reflexió sobre els conflictes sobre la patrimonialització dels espais naturals, hi ha una altra que ens ocupa ara i és la forma en com s'estan duent a terme les diferents pràctiques institucionals de patrimonialització també en l'àmbit del patrimoni immaterial o cultural, especialment, com hem observat en diferents municipis, s'estan repetint esquemes de funcionament que donen lloc a processos de jerarquització, dominació i exclusió, com ja hem exposat en el cas de les Useres.

Llavors en la sessió informativa de Vistabella el discurs i l'estructura de les exposicions informatives de la candidatura Camins de Penyagolosa va ser la mateixa, però, efectivament com deia el testimoni privilegiat d'abans, hi hagué persones que qüestionaren aquest nou procés de patrimonialització que s'anava a encetar en el seu territori, òbviament en relació al que havia passat amb el Parc, on les prohibicions han sigut de vegades una mica absurdes segons els testimonis locals i fins i tot perjudicials per al medi natural. En el transcurs de l'exposició un home que treballava en les brigades forestals del municipi, fa una reivindicació exposant com s'havien retallat i com per tant molta gent havia hagut d'emigrar del poble, realitat que més tard vam constatar entrevistant a l'A.D.O.L del municipi. El treballador forestal va aprofitar l'oportunitat de fòrum, per fer una crítica a les polítiques d'ocupació en els últims anys i com s'organitza aquest sector. Es preguntava fins a quin punt, tot açò del Patrimoni de la Humanitat farà que augmente els recursos per a les brigades? i per l'altra,

“Si es farà el treball que toca perquè el monte està fet uns asco i hi ha perill real d'incendi degut també a la sèquia que n'hi ha” (R.2).

La resposta de l'expert en comunicació de la Diputació, va ser allunyar i diferenciar la figura del Parc del Penyagolosa i del Parcs Naturals en general del que serà la declaració de Patrimoni de la Humanitat, intenta fer veure al públic que una cosa no tenia res que veure amb l'altra. El *community manager* reconeixia a la gent que, tal vegada, en l'assumpte del Parc es van cometre errades, però, que aquesta vegada no seria així, perquè, la futura declaració dels Camins no afectaria ni a les pràctiques agrícoles actuals ni a les ramaderes. Malgrat aclariments, vam comprovar a l'eixida

parlant amb alguns assistents com la gent en general, està escèptica davant aquest macro projecte de patrimonilització. No entenen, si encara no estan resoltos els caps solts del Parc Natural, com ara, la Diputació vol encetar altra política d'intervenció en el medi que de segur, afirmen ells, alguna repercussió tindrà més enllà del que s'està dient en els mitjans de comunicació, on tot el que es diu de l'assumpte és que serà molt positiu perquè atraurà el turisme i hi haurà més ajudes per restaurar cases. Com veiem es tracta de la construcció d'un discurs únic, on tot són avantatges en aparença o no hi ha amenaces en termes d'anàlisi territorial, però que com hem captat en la nostra observació participant, no deixa indiferent a la població i sembla dubtes.

Segons comenten els diferents testimonis, entre ells un agent polític local que no identificarem per respecte, ens comentava com al principi de la campanya començaren a donar-li un boom en els mitjans de comunicació, a fer tot un desplegament de recursos institucionals, però també, als mitjans de comunicació com el diari Mediterrani.



Foto (31): Campanya de difusió de la Candidatura a Patrimoni Mundial UNESCO Camins de Peyagolosa IV". Campanya del periòdic Mediterraneo. Font: Tallers Experts Diputació de Castelló. Campanya de la candidatura Camins de Penyagolosa a Patrimoni de la Humanitat

Aquesta gran campanya de publicitat als mitjans de comunicació contrastava amb la poca informació i l'escassa coordinació que s'estava realitzant amb els ajuntaments implicats, per una banda, i per l'altra, les presses amb les que després es va citar als alcaldes i alcaldesses. Als alcaldes que hem entrevistat els resultava curiosos, com abans de fer qualsevol reunió amb els ajuntaments implicats, es va posar en marxa aquesta campanya mediàtica d'influència en la opinió pública castellonenca de dimensions desconegudes.

“De fet als alcaldes, parlo en el meu cas i el poble veí segur, que vam anar allí els dos pensant que teníem una cita amb el president de la Diputació, amb caràcter personal, i després nos van tancar a tots en un quarto on estaven ja tots els altres alcaldes i nos van explicar el projecte o siga algo que partix que te porten allí enganyats, a mi ja no em pintava massa bé, haguera costat molt poque dir este projecte és per a tal o qual, però no, és que volíem que fora com un secret, saps, a mi no se...la forma en com es va fer, no me va agradar massa que ho feren d'esta manera, ja saps per penjar-se la medalla ells” (E.A.P.1)

Com es pot comprovar, no s'ha produït al menys al principi, un treball en xarxa dels municipis, tampoc s'han aprofitat espais ja creats com és el Consell de Participació del Monument Natural del Camí dels Pelegrins les Useres per crear un espai de discussió i planificació política i tècnica.

A través del nostre treball de camp, hem vist com els alcaldes han vist amb bons ulls el projecte o la idea, però, no la forma en com s'ha comunicat a ni a nivell institucional ni cara a l'opinió pública. Ha sigut un procés fins la data controlat des dalt a baix, malgrat la participació de les persones que han obrat de bona fe posant al servei dels experts el seu coneixement sobre toponímia, sobre els camins, així com la història i orígens de les rogatives dels camins que finalitzen en el Santuari de Sant Joan de Penyagolosa. I per descomptat malgrat el bon fer, també ben intencionat dels professionals experts de l'àmbit universitari. Alguns alcaldes ens han comentat com ells el dia que es va fer la primera reunió amb la cap que està dirigint l'expedient i que està duent a terme tot aquest treball tècnic, no havien rebut ninguna carta, ni cap correu electrònic dirigits a ells, ells van anar a Castelló, per a parlar altres assumptes. La reunió que havien sol·licitat amb el president de la Diputació de fet per tractar

altres assumptes, es va convertir en una reunió sobre la candidatura a Patrimoni de la Humanitat, clar quan veren arribar i es van veure amb tots els altre alcaldes, no s'ho esperaven. Llavors el procés de coordinació en uns principis no ha sigut l'esperat en un funcionament institucional normalitzat i públic. Fins i tot la sensació va ser de poca planificació i d'improvisació.

Amb el temps les reunions informatives van fer que els alcaldes canviaren la seua opinió sobre el procés i si que l'equip de treball d'experts es va coordinar amb els regidors i alcaldes per programar les reunions informatives, les quals com ja hem expressat tenen un apartat d'informació sobre el que significa ser declarat Patrimoni de la Humanitat per la UNESCO i les dificultats tècniques i burocràtiques, i una segona part, més de recerca on s'ha intentat convocar a gent gran que coneix molt bé el terme, té un coneixement del medi natural i de les tradicions especialment per a que es puguin analitzar les variacions en el temps que s'han produït en l'estructura de funcionament de la rogatives.

En aquest sentit, alguns alcaldes sí que preferien aquesta fórmula perquè pensaven que la gent al participar en la pròpia confecció de l'expedient compartint amb els experts tot el que saben, era una forma de fer seu també el projecte i no veure'l com alguna cosa externa o imposada, com havia passat amb el Parc Natural del Penyagolosa.

En aquest sentit una preocupació que ha eixit en les entrevistes, és l'assumpte dels usos, que tants conflictes ha creat en la implantació dels Parcs. En diferents encontres amb agents polítics, que sovint han de fer una paper de mediació entre la població autòctona i els dispositius legislatius i tècnics, ens comentaven que *"si açò del Camins se'ns va per ordenar els usos, i sobretot fer-los compatibles, benvinguda siga la proposta"* perquè amb freqüència han sorgit conflictes entre els usos ramaders i agrícoles front a altres usos.

Respecte als dies centrals de la peregrinació, divendres i dissabte de Pelegrins, tots estaven d'acord en l'embut que es formava a l'estacionar tants cotxes, perquè com hem vist en Fotografies, es bloqueja el pas, front a aquesta situació l'ajuntament de Vistabella van sol·licitar que els voluntaris de protecció civil per ordenar a l'hora d'estacionar els vehicles i l'any 2015 en aquest aspecte s'ha millorat malgrat la massificació. Aquest any, tal i com ens comenten alcaldes, afectats per l'esdeveniment

dels Pelegrins, s'ha triat una solució, entre cometes il·legal, habilitant pistes forestals per estacionar cotxes, era l'única forma de no taponar la carretera i deixa via lliure en cas d'accident. Per una banda es reconeix l'impacte medi ambiental, però, per l'altra fins ara no han pogut trobar altra solució per a eixos dies, ens comenten. Tots coincideixen en que, tant de bo, açò dels Camins servisca per trobar alternatives de gestió i ordre del tràfic. En canvi, ens comentaven com els dies de la Marató i Mitja, eixa solució no s'havia emprat i havien optat per prohibir el pas, clar com molt bé expliquen ells, els alcaldes, els ajuntaments estan en mig de la Diputació i de les diferents Conselleries competents, llavors amb freqüència, s'expressa una sensació moltes vegades d'impotència per no tindre les competències. Enguany, per exemple ens comenta una agent polític:

“abans de l'entrada dels pelegrins a Sant Joan, es va programar que ahí no aparcaren, perquè si no al final no es veu res i que la gent entrara caminant, clar si ahí passa algo la màxim responsable soc jo, i eixa massificació no podia ser, i clar al no tenir ni policia local ni altres mitjos, jo em recolze en la Diputació per a que em faciliten un equip voluntari de protecció civil que son bombers, però el que cal fer és ajuntar-los a d'ells per saber la seua opinió” (E.A.P.1).

L'alcaldesa de Vistabella des de la seua capacitat d'acció limitada ha posat en marxa un dispositiu de protecció i ordre, però el que ella planteja és que cal obrir un espai de coordinació més ampli on per suposat, han d'estar els pelegrins. Però aquesta alcaldessa activa, va més enllà en el seu anàlisi fonamentat en la seua experiència com a gestora local, i ens comenta un aspecte molt important en qualsevol política de governança patrimonial com és sens dubte el fet, que l'administració autonòmica, moltes vegades deprecia o no fa cas als pobles menuts, ara te parlo de Conselleria:

“jo amb Diputació pel que siga perquè el president és de Culla i és devot de Sant Joan o perquè s'estima la seua terra no he tingut cap problema però en canvi en Conselleria sí” (EA.P.1).

Hem d'aclarir que l'alcaldesa de Vistabella es refereix a l'actual president de la Diputació de Castelló, no al ex-president Carlos Fabra avui empresonat. Amb freqüència són “els pobles menuts” els que més informació tenen sobre el que passa, tenen capacitat per sistematitzar-la, per fer propostes a l'administració superior, però,

aquesta última no sempre està receptiva i moltes vegades es mostra rígida o escèptica quan un alcalde d'un poble muntanya plateja qüestions que són de sentit comú per aquell que l'està vivint en el dia a dia. Al llarg de les nostres entrevistes l'adjectiu amb el que es refereixen els alcaldes i alcaldesses és la rigidesa de l'administració autonòmica per posar en marxa, amb relativa rapidesa, polítiques que donen solucions als problemes reals de la gent. Per exemple un problema actual i que afecta al paisatge del Camí però en general al terme d'aquests pobles, és el creixement del bosc i del sotabosc de manera exponencial i descontrolada, desmesurada, els alçades comenten com abans hi havia ajudes per a netejar aquets espais forestals, no hi ha cap estratègia forestal cap programa on es contemple l'aprofitament dels boscos, tampoc hi ha ajudes pera particulars per a netejar les parcel·les privades, alguns particulars han volgut fer un aprofitament i per a fer-ho es requereix un quants estudis previs, amb la qual cosa açò implica encara més despesa per sufragar aquests documents tècnics, la Conselleria no presta aquest servei, és a dir, tots aquests informes previs a la neteja, amb la qual cosa no es fa la neteja i el bosc avança de manera descontrolada amb el perill d'incendis que açò implica, la conclusió és que no hi ha una política integral de planejament del sòl forestal.

Un altre cas a destacar, és el paper tan important que aporten al medi ambient, els ramaders, abans ens comenten els alcaldes, també hi ha via unes ajudes per a d'ells, ara ja no, han desaparegut, per tant és l'ajuntament qui ha de treure a subhasta la pastura en el terreny públic, es presenta un ramader a subhasta, però clar, els plecs de la subhasta els fixa la Conselleria, i al ser tan alt el preu moltes vegades es queda deserta la subhasta, amb la qual cosa, finalment no és du a terme el treball de neteja que aporta la pastura i augmenta el sòl forestal brut. Ens comenten que abans la gent anava a buscar rovellons a un bosc del terme municipal de Vistabella, però actualment no es pot passar de la vegetació que hi ha. Per tant ens trobem amb un procés burocràtic, que acaba convertint-se en un cercle viciós perquè els ramaders no poden accedir al concurs, si no és a través del procediment de la subhasta, i l'ajuntament tampoc pot costejar ni té autoritat per tramitar eixos expedients, amb la qual cosa es produeix una paràlisi que repercuteix en el creixement descontrolat del sotabosc.

A més a més segons els tècnics que hem entrevistat i els informes consultats de la Plataforma de Ramaderia Extensiva (www.ganaderiaextensiva.org) i el Pastoralisme,

els beneficis són múltiples tant a nivell econòmic, social com medi ambiental. La ramaderia extensiva genera productes alimentaris de gran qualitat (pernil de porc ibèric, formatges diversos, embotits, carns de qualitat, etc.). Permet aprofitar i mantenir sistemes d'enorme valor ecològic i ambiental com poden ser les deveses i les pastures de muntanya. Aprofita enormes superfícies com són els guarets, restolls, pasturatges de muntanya i erms de pastura, estesos per àmplies regions de la Península Ibèrica, i a les quals difícilment podria traure-se'ls major profit. En àrees subjectes a climes àrids o semiàrids, l'oví mitjançant pràctiques tradicionals contribueix de manera eficaç a incrementar la matèria orgànica i a conservar la coberta vegetal dels sòls més pobres. Així doncs, s'ha reconegut per la comunitat científica en general que la ramaderia extensiva contribueix a esmorteir el canvi climàtic. El "ramoneo" del bestiar, especialment de l'oví i el caprí, constitueix un arma eficaç per al control de la proliferació arbustiva i la prevenció d'incendis. La ramaderia extensiva contribueix, així mateix, a fixar població i mantenir el teixit social en àmplies regions que, per la naturalesa difícil del medi, manquen d'una altra alternativa productiva possible. De la seua activitat deriven directa o indirectament altres sectors econòmics locals: indústries de transformació d'aliments, artesanía, turisme i hostaleria, que depenen, a més dels productes generats directament, del manteniment dels paisatges i ecosistemes que potencia la ramaderia extensiva.

Tal i com s'ha afirmat en diferents fòrums i debats com la Declaració del Cim de la Terra, conferència de Nacions Unides sobre Medi ambient i Desenvolupament, celebrada en 1992 a Rio de Janeiro, on es va realitzar un esment exprés al paper exercit per la ramaderia extensiva en aspectes com la conservació de la diversitat de races rústiques (Principi 14.65) i la gestió de l'entorn mitjançant coneixements i pràctiques tradicionals en l'explotació del medi natural (Principi 22). De la seua activitat deriva el manteniment de nombrosos paisatges molt valorats i ecosistemes la biodiversitat dels quals depèn netament del pasturatge. Constitueixen l'única activitat viable i productiva capaç de sostenir la important diversitat de races de bestiar que encara es conserven en el sud d'Europa. És una de les poques activitats econòmiques productives humanes que resulta veritablement sostenible. És la forma de manejar el bestiar més ètica, en permetre als animals gaudir d'una situació de semi-llibertat a l'aire lliure, respectant el ritme de creixement i les condicions de vida pròpies de cada

espècie. Posseeix un enorme valor etnogràfic. S'adapta millor que altres sistemes d'explotació ramadera a les directrius europees de l'aigua. És un maneig molt adequat a la recepció de recursos derivats dels beneficis ambientals que genera.

En alguns racons insospitats del nostre territori de Penyagolosa com és el terme de Vistabella del Maestrat, encara hi ha ramaders que no es cataloguen com a *“tradicionals”*, simplement els agrada la feina ben feta, els agrada fer les coses com s'han fet sempre, com ho feien els seus avantpassats. És per això, que més enllà de principis, anàlisis o raonaments científics, per alguna raó, *“d'eixes que venen de lluny i que ja no cal ni preguntar”*, Fernando Robres, carnisser i ramader de Vistabella, com cada any, abans de l'arribada de l'estiu, viatja amb els seus animals des de Vistabella (P.V) a Linares (Aragó), per tornar a finals de la tardor. Aquest ramader és un dels pocs que encara amb molt d'esforç contribueix a tots aquests beneficis esmentats. En definitiva, es tracta d'una activitat humana, cultural, econòmica que és sinèrgica en si mateixa, forma part inherent del territori de Penyagolosa, per això, des del nostre punt de vista no es pot separar o deixar de banda d'una política de patrimonialització que perseguisca el desenvolupament rural integral. Llavors si potenciem els camins, però no, a aquells que han contribuït amb el seus sacrificis i esforç a forjar-los, pot ocórrer, com ha passat amb els agricultors del Camí de Santiago, que els museïtzem deixant-los com una part més del paisatge però sense veu, sense drets a la terra. Com veiem els ramaders dels Camins del Penyagolosa són, una part molt important del medi rural que no es té en compte en les polítiques de gestió i promoció del patrimoni, com si ja no formaren part del paisatge, del territori.



Foto (32) :Transhumància des de Vistabella a Linares. Font i Autor: Héctor Borràs

Mesures com les que ens ha contat, aquesta governanta local, han sigut iniciativa de l'Ajuntament de Vistabella coordinada amb altres instàncies, però naix del diagnòstic i intervenció resolutiva que fa l'alcaldeessa com a producte de la seua implicació en tot allò que afecta al territori, però també per suposat, aquesta actitud està intrínsecament relacionada amb el grau d'estima que es té també a Vistabella o Xodos per aquesta tradició. Hem constatat com tant els habitants de Xodos com de Vistabella, la senten com a seua i a més a més, fan una clara diferenciació entre els seus romiatges d'estiu i el que és i significa la peregrinació de Les Useres:

“ells la han aguantat, no han modificat ni una coma i això és molt d'alabar, o siga no tinc res a dir ahí, no es tracta de que una siga més autèntica que l'altra simplement són diferents, la catalogació correspon als experts, home clar que mos agradarie que la nostra estiguera, però tal vegada, només siga correcte que estiga la dels pelegrins, però ja saps a la Diputació voldrà quan més millor, però en el cas de les Useres, jo me penso que material per muntar un expedient tindran un montó, però en el cas de que el meu poble no isca es caiga de l'expedient perquè aixina o consideren els experts, jo no deixaré de recolzar el projecte i ara veig que s'està orientant bé, i hi ha un equip tècnic que són els que estan darrere estudiant cada cas” (EAV).

Com es pot comprovar escoltant aquest testimoni de Vistabella hi ha un respecte absolut, per banda dels pobles del voltant cap a la peregrinació de les Useres, la població del territori de l'Alcalatén, és conscient tant dels mals temps en que quasi no es parlava dels pelegrins com de l'època actual caracteritzada pel boom, però, el que ha quedat clar, és un reconeixement als que “l'han aguantat”, és a dir als vertaders protagonistes de la seua salvaguarda a banda d'un sentiment comú d'estima per part del ritual de les Useres. No hi ha un esperit de competició de veure qui és més autèntic, en aquest sentit, podem afirmar que l'opció de la Diputació d'agrupar a tots els pobles al voltant de les diferents peregrinacions a Sant Joan, parlant de camins en plural, ha sigut com posar a tots sota un mateix paraigües, amb l'objectiu de crear un sentiment de germanor, que com hem comprovat ja existia perquè els lliga la tradició. Concretament en el cas de la peregrinació de les Useres, tant la gent de Xodos com la de Vistabella o Atzeneta, tenen clar, com ja he expressat que els seus romiatges són

ben diferents de la peregrinació dels Pelegrins, però, aquesta última a ells també els afecte també la senten com a seua forma part també de la seua identitat comarcal o territorial, el dia dels pelegrins sempre ha sigut un dia senyalat tant per als habitants de Vistabella com per als habitants de Xodos.

Com deia un testimoni no només per a nosaltres, referint-se als habitants de l'Alcalatén:

“per a qualsevol valencià que conega la seua terra, el Penyagolosa és senya i identitat, i l'entrada de pelegrins a Penyagolosa és mística, és màgica, i l'espiritualitat que et transmet si damunt eres de Vistabella clar l'amor per pels pelegrins i el Penyagolosa és més gran” (E.A.V).

Per altra banda amb aquest testimoni, també es deixa veure una actitud més oberta, en la mesura que la Diputació, li ha atorgat protagonisme als tècnics hi ha una percepció de despolitització del procés de patrimonialització institucional. Com veiem la percepció que es té en un poble o en altre és ben diferent mentre a les Useres la iniciativa del Camins de Penyagolosa es veu com una usurpació de la seua imatge i tradició, als municipis de Xodos i Vistabella es veu com una iniciativa més de millora, com una forma de donar-li al territori un valor afegit. Tal i com hem posat de manifest, ni en Vistabella ni en Xodos es llepen els dits, i han detectat la gran operació política del President de la Diputació que és de Culla, poble implicat en l'expedient del Camins de Penyagolosa. Els començaments, no han sigut, com hem vist des de criteris d'horitzontalitat, és clarament una acció que ix de d'alt, del màxim escaló polític i administratiu, Presidència de la Diputació de Castelló.

Així doncs, si s'haguera seguit rigorosament eixa estratègia d'ajuntar totes aquelles peregrinacions a Penyagolosa, també s'hauria d'haver inclòs el romiatge de Puerto Mingalvo, però, clar administrativament estem parlant d'un altre territori i on, a més a més, governa un partit diferent al de la Diputació de Castelló.



Foto (33) :Romiatge de Culla fins a Sant Joan de Penyagolosa. Font: diadia.cat



Foto (34) :Romeria de Puerto Mingalvo fins Sant Joan de Penyagolosa. Autor: Jose Vicente Rodriguez Volinches.

En el cas dels pelegrins de les Useres hem constatat, en la nostra opinió, pel que fa la història construïda per Sonia, Alfredo, Pedro i altres agents de salvaguarda una bona pràctica, on no s'ha desplaçat a ningú, al menys voluntàriament i s'ha contribuït a una acció decidida, consensuada de mediació patrimonial (Sánchez-Carretero-Carretero, 2012:216).

En canvi, ara en aquest apartat, on estem analitzant aquesta política patrimonial de la Diputació de Castelló, hem vist com darrere d'aquesta campanya

vertical de patrimonialització s'amaguen pràctiques patrimonials negatives fonamentades en un conjunt d'actuacions o millor dit de no intervencions, fins i tot podem parlar, d'abandonament com, és el cas del museu dels Pelegrins, o els espais forestals del secà de l'Alcalatén que no pertanyen al Parc del Penyagolosa i que patiren un incendi en el 2007, degut a la deixadesa de les autoritats i la no intervenció integral al territori de secà. De fet gran part de la ruta del pelegrinatge va quedar danyada per l'incendi i la Plataforma de l'Incendi de l'Alcalatén ha estat més de 7 anys batallant en els jutjats per a que hi haguera una sentència justa al respecte.



Foto (35) : Incendi responsabilitat d'Iberdrola (les Useres, L'Alcalatén).Font: Plataforma d'Afectats.

Podem afirmar que en l'àmbit de la iniciativa dels Camins de Penyagolosa s'està encetant la casa pel sostre, perquè, en cap moment s'ha convocat als agents objectes de la patrimonialització, s'ha fet una "crida en general a la participació" posant en marxa una maquinaria mediàtica tant als mitjans de comunicació com a les xarxes socials, però, no s'ha fet un treball social d'organització comunitària de les accions de patrimonialització. En aquest sentit ens pareix molt eloqüent el Manifest per l'Alcalatén que va llençar la Plataforma d'Afectats per l'Incendi de L'Alcalatén, reproduïm ací una part, pel que fa la funció de l'agricultura de muntanya-secà:

“L'Incendi patit als nostres pobles és el pitjor desastre ecològic en l'història moderna. La pèrdua de 8.000 hectàrees de cultius i boscos i conreus, així com de ramats i eixams, caça i resta de fauna, ens ha deixat moltes zones sense vida. És urgent retornar els cultius, restablir les pastures, refer camins i parets, repoblar els paisatges, netejar passades i vies pecuàries i barrancs, traure conclusions de com es tracten els ternes i els espais públics.

Els agricultors i ramaders son considerats, de vegades, enemics del Medi Ambient, quan son - en realitat - els millors amics de la Natura: Cultiven, donen menjar a persones i animals, fan vida, combaten la contaminació, ens regalen la vista amb flors d'ametllers, el paladar amb l'oli i el vi, l'olor amb els matolls de romer, el tacte de la terra i multipliquen el cant dels pardals. És necessari que l'Administració considere els agricultors i ramaders col·laboradors necessaris pel manteniment i millora de la Natura, amics dels animals, proveïdors de les persones i, com a tals han de rebre el tractament respectuós i considerat dels Agents Medi Ambientals i altres institucions”.

Mentre la societat civil organitzada ha estat preocupada pel patrimoni natural, paisatge i escenari natural de la peregrinació, des d'altres instàncies no se li feia massa cas, i ara de prompte l'Administració fa una crida a que tot el món participe en una campanya on es defensa el patrimoni, sense pensar en que ja fa temps, molts actors del territori s'han deixat la pell per les tradicions i el territori. En la nostra opinió dissociar un assumpte de l'altre, no té sentit, perquè, salvaguardar els rituals del nostre medi rural, mentre la despoblació i els incendis avancen, no és coherent amb una intervenció integral per al Desenvolupament Local del territori.

Les polítiques patrimonials no poden caure en intervencions parcials i desintegrades. Com hem vist en el decurs autoritzat i dominant de la candidatura dels Camins de Penyagolosa, l'activitat que dóna vida a gran part del paisatge que constitueix el Camí dels Pelegrins, és a dir, l'agricultura de muntanya-secà i la ramaderia, és, una vegada més, oblidada i minoritzada.

En les sessions informatives sobre el procés de candidatura dels Camins de Penyagolosa” a ser Patrimoni de la Humanitat es convidava a les persones majors

portadores del coneixement sobre la toponímia local a participar, atès que l'expedient hi ha una part d'arquitectura rural. Però així com Sonia donava el protagonisme a la persona major i convertia la sessió en un taller interactiu, ací bàsicament els enginyers i arquitectes demanaven que els passaren tota la informació que els senyalen els llocs en els mapes, sense explicar massa bé el perquè i per a què, llevat del *power* del principi. És clar, com tot el procés està imbuït per la idea prèvia, positiva, que com és par a la UNESCO, ningú s'atura a reflexionar una mica sobre la forma de procedir. En la nostra opinió més que un taller es tractava d'una sessió on extreure tot el saber dels majors del poble i utilitzar-lo per a l'expedient, pensem que tal vegada aquest transvasament de coneixement haguera pogut fer-se amb més temps i amb altres metodologies de comunicació, al final s'ha convertit en un procediment burocràtic on es tracta de farcir un expedient amb molts informes, planar-lo d'informació sense importar el qui, és a dir, els que han mantingut aquest saber.

És cert que els professionals de la Universitat Jaume I que es dedicaven a dur a terme aquests reunions depenien d'instàncies més altes i que al entrar en la lògica burocràtica i procedimental de la candidatura no hi havia una altra forma de fer les coses, però, no sé fins a quin punt, com ha expressat repetidament Lixinski (2011), s'està acomplint amb la seua recomanació de reconsiderar les directrius operacionals de la Convenció per a la Salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial del 2003 (CSPCI) per tal d'aconseguir una major participació de la comunitat, reelaboració i enfortiment de les obligacions dels estats membres de participar en una consulta més eficaç i significativa amb les comunitats?

D'aquesta crida se'n van fer ressò molts dels capítols de l'informe de l'IRCI (2013), on es recomana que la funció de l'experiència s'hauria de centrar a garantir que els estats membres porten a terme una consulta efectiva i ben informada amb les comunitats i els titulars del patrimoni que es poden veure afectats pels llistats proposats (Smith, 2014:16).

Al llarg de la nostra observació participant, com a públic camuflat, vam poder constatar com a la població no se li havia informat de manera efectiva, no es va fer un anàlisi en profunditat de les conseqüències que tindria el fet de passar a ser una zona catalogada com a Patrimoni de la Humanitat, simplement s'exagerava la possibilitat d'aparèixer en eixe nou mapa global del patrimoni. Només es va nomenar els aspectes

positius, a través, d'un discurs autoritzat/dominant del patrimoni fonamentat única i exclusivament, en tot allò que pot atraure en termes econòmics o d'inversions. Per tot açò, tornava una altra vegada a aparèixer la idea del sector turístic, com a solució màgica, com si fora l'única eixida econòmica i social als problemes del desenvolupament rural. El binomi turisme + patrimoni assenyalat per Prats (2003) i Sánchez-Carretero-Carretero (2012) es converteix de prompte en l'eixida més eficaç als problemes dels habitants de l'Alcaltén-Maestarat, i ja no es parla de la importància, per exemple, dels serveis públics: escoles, programes d'ocupació rural, centres de salut primària que han anat desapareixent degut a les retallades en serveis públics. Ni tampoc de la importància de les professions que contribueixen al manteniment del medi ambient com la pastura i l'agricultura.

Per això, hem de preguntar-se coma investigadors en el camp del Desenvolupament Local, si no estarem, reproduint la lògica del monocultiu, com ha passat amb la política dels grans esdeveniments i la construcció, ara traslladada a l'àmbit de la intervenció en el patrimoni rural? Amb aquesta qüestió no estem afirmant, ni molt menys, que el turisme no siga un recurs potencial de Desenvolupament Local, només volem expressar que no és l'únic i és clar depèn de com s'articule en el territori.

Per a molts pobles de muntanya, com per exemple és el cas Xodos o Vistabella. En aquest últim, per exemple, s'ha fet un treball, per banda de l'Agència de Desenvolupament Local molt coratjós on l'agent de Desenvolupament Local, ens ha explicat com ha sigut una tasca de molts anys, fonamentat en un diagnòstic integral del municipi. La veritat és que passejar pel casc antic de Vistabella és un plaer per als sentits i l'oferta d'allotjament ha millorat molt, així com la informació i orientació turística. Ha passat de ser un "*poble d'acampada*", on els excursionistes que anaven d'acampada a Penyagolosa passaven per comprar aliments per als dies d'estada a ser un poble on la gent pot gaudir de la seua arquitectura, gastronomia i vistes. Eixa adequació del poble ha creat llocs de treball degut a les intervencions arquitectòniques i obres públiques que s'han realitzat provocant un augment considerable, també dels visitants. Un altre aspecte important ha sigut la senyalització de les rutes per poder contemplar muntanyes, barrancs, fonts i boscos de Vistabella. Tota aquesta informació ha sigut sistematitzada en uns fullets informatius on es contempla tota aquesta

informació, açò ha permès que Vistabella fora coneguda en Fires de Turisme de tota Espanya, gràcies al treball de l'Agència de Desenvolupament Local. Però així com en altres municipis, han separat el turisme d'altres activitats a Vistabella si s'ha posat molt l'accent en els productes autòctons, a través, de jornades d'investigació i participació ciutadana oferint un espai de recerca, debat, intercanvi, formació entre ciutadans, científics i professionals. Hem de destacar les Jornades de la Tòfona i Les Jornades Micològiques i Les de la Pataca. Aquesta cultura d'estima de la terra, ha donat lloc també a una cooperativa de productes agrícoles de muntanya: la Cooperativa Biopenyagolosa. En aquesta cooperativa trobem la venda de productes agrícoles locals ecològics com la pataca (creïlla en la variant dialectal del valencià de L'Alcalatén, Maestrat i Ports) o la tòfona.



Foto (35) :Les Jornades Micològiques. Font: A.D.O.L Ajuntament de Vistabella.

Com veiem el municipi de Vistabella, és i vol ser alguna cosa més que una estació o aturada de la futura ruta o producte "Camins de Penyagolosa". Al llarg del nostre treball de camp pels municipis que conformen el Camí dels Pelegrins, hem constatat com Vistabella, és un poble, on ja s'ha posat en marxa un procés de patrimonialització, però, en aquest cas al contrari del que ha passat en els "pobles museu de Galícia", com posava de manifest Sánchez-Carretero-Carretero (2012), ací en Vistabella, posar en valor el patrimoni, és donar-li vida i fer-lo sostenible a nivell social, econòmic i medi ambiental, per tant eixe procés de recuperació o revalorització, sí que s'ha fonamentat en allò que la gent s'estima, com és el "poder seguir treballant la terra". En aquest sentit podem considerar l'experiència de Vistabella, com una altra bona pràctica dins el Camí dels Pelegrins.

Però hi ha altres indicadors que hem constatat, com per exemple, de tots els pobles on s'ha dut a terme una sessió informativa al voltant de la candidatura de Camins de Penyagolosa a Patrimoni de la Humanitat, on més debat i preguntes hi hagué va ser en Vistabella. Nosaltres pensem que aquest grau de participació activa, està intrínsecament relacionada en la quantitat de jornades i activitats de destinades a que la ciutadania es forme, intecanvie, i s'enriqueix del coneixement d'altres.

L'exemple de Vistabella pot ser un referent i un model per a altres municipis que formen part del Camí dels Pelegrins, pensem que és molt important allò que s'estava fent ja pel patrimoni rural al territori, les diferents iniciatives que s'han dut a terme i que s'han consolidat, són sens dubte, un substrat, a tenir en compte per a qualsevol intervenció patrimonial. Aquesta és la dinàmica que cal posar en marxa en l'àmbit de la patrimonialització del Camí del Pelegrins, cal obrir espais de reflexió i debat al voltant de les possibilitats i alternatives que ofereix aquest patrimoni rural.

CONCLUSIONS FINALS

Després d'haver finalitzat el nostre itinerari investigador a través dels discursos i de les experiències dels diferents agents implicats en aquest pelegrinatge, podem aspirar a presentar les nostres conclusions a partir de les preguntes d'investigació, de les hipòtesis i objectius que ens vàrem marcar al principi d'aquest treball. Per fer més intel·ligible aquest apartat de conclusions, hem estructurat el seu contingut en els mateixos eixos temàtics que comprenen tot el treball d'investigació.

Parlar de patrimoni rural és parlar d'identitat local

Assistim, a dia d'avui, al reviscolament de la tradició del pelegrinatge userà. Aquest reviscolament ha sigut efectuat amb molta força, impregnant tots els userans i per tant, tornant a gaudir d'un estat de salut admirable respecte a la crisi que va provocar l'avanç de la modernitat industrial en el País Valencià. Com a conseqüència, aquest bé immaterial, no el ritual en ell mateix sinó el capital simbòlic que proporciona a la comunitat local, reproduceix la identitat d'un poble a través del seu símbol més genuí per excel·lència: el seu pelegrinatge ancestral, ascètic i penitencial de l'últim cap de setmana d'abril que du desenvolupant-se des del segle XIV.

Es tracta, aferrant-nos a l'esquema de Martínez (2002), d'un ritual de cohesió social on es reforça la consciència d'identitat. A sobres, any rere any i no només durant el cap de setmana assenyalat sinó durant tot l'any, es fa palesa la força de la tradició en els cicles vitals de les diferents generacions d'userans. Podem afirmar, doncs, que el ritual dels Pelegrins conforma un factor central pel que fa la pertinença a la comunitat local i en la diferenciació de la seua identitat com a poble enfront als altres, la qual cosa és viscuda i actualitzada en el ritual del Pelegrins.

Com sabem, els canvis ja comentats en els moments més difícils de despoblació, es van realitzar, precisament, per a preservar-la, enfront a un temps perjudicial per a les tradicions, perquè aquestes no tenien lloc en un procés de modernització. Però les modificacions que es van fer pels agents comunitaris (la gent de la processó), no pretenien alterar els seus valors intrínsecs; més aviat al contrari, allò que es pretenia era preservar-la. Entre eixos valors es destaca la capacitat de cohesionar a la població en un temps on les diferències polítiques començaven a expressar-se de manera pública amb cert grau de llibertat, però encara quedaven

ferides col·lectives per tancar. Estem parlant de la Transició a finals de la dècada dels anys 70 principis dels 80.

Segons testimonis directes fins i tot entre pensaments polítics de dreta i esquerra, s'han produït durant molts anys escenes que podríem descriure com a surrealistes, on persones molt separades en la vida real per les seua ideologia política han experimentat un apropament en compartir tasques com rentar els plats junts. És un fet constatat, que quan estan tots al mateix nivell davant la força salvatge i descontrolada de la natura, es produeix un efecte de fer pinya amb una tendència a la cohesió de grup. És a dir, a tots els cau per igual la neu o la pluja; si algú cau i es fa mal tots l'ajudaran i el portaran en braços el temps que calga, anant tots a una. Tots passaran per les mateixes dificultats. Com que és l'últim cap de setmana d'abril, el temps pot tornar-se molt inestable, pot fer calor o fred, pot ploure o nevar, però totes aquestes inclemències de l'oratge seran patides junts i tenint com una protecció humana l'ajuda mútua. Durant tot el camí estaran guiats per eixe esperit de germanor i pau que impregna la peregrinació. Així doncs, aquest ritual, també és un tresor de valors com el compartir, la simplicitat, la solidaritat, el respecte cap als altres i cap a la natura.

Dit açò, pensem que ara i sempre serà digne de ser estimat i protegit en qualsevol època encara que s'haja d'actuar a contracorrent. Aquesta opció eterna és, també, aquella que l'ha fet sobreviure durant segles contra modes, canvis de sistemes econòmics, religiosos i polítics.

L'estat en que actualment es troba la peregrinació de les Useres, no ha vingut donat per voluntat divina sinó per la voluntat de ferro dels homes i de les dones que han superat tempestes, nevades, calor i fred durant segles, perquè la consideren i la tornen màgica cada darrer cap de setmana d'abril des dels fons dels segles. Tota aquesta lluita, *els nostres pelegrins* la resumeixen dient: "Sant Joan proveirà", frase que es té per costum pronunciar davant les adversitats ja siguen d'ordre humà o natural.

De la patrimonialització entesa coma procés global/local a la capacitat d'organitzar i crear un espai de salvaguarda comunitària

En els últims anys assistim a una revalorització i a canvis en la percepció i representació del patrimoni rural (Roigé, Frigolé i Del Màrmol, 2014). A través d'un

procés de construcció social i cultural no exempta de conflictes, des d'una societat present s'intenta recuperar i donar sentit al patrimoni des de diferents lògiques i estratègies, algunes amb un caràcter marcadament espiritual, social i reivindicatiu, altres de caire més mercantilitzador.

En aquest context d'explosió patrimonial (Heinich, 2009) destaquem el paper d'una de les nostres informants claus com a agent de diagnòstic, perquè arriba com a tècnic del Monument Natural, però a poc a poc se n'adona que on vertaderament ha arribat és al *territori pelegrins*. Açò, suposa una forma de detectar necessitats, problemes i conflictes, a través, de la interacció amb les diferents dimensions d'aquest patrimoni rural. Per tant, constatem en base a l'esquema plantejat per Barbero i Cortés (2005), que eixa forma d'avaluar la manera com els diferents actors viuen el pelegrinatge, suposa, al cap i a la fi, una altra estratègia de construir patrimonialització o desenvolupament local.

Per això, la figura de la nostra informant clau (tècnic del Monument) com a agent extern, ens serveix per il·lustrar i donar compte, d'una metodologia de treball social patrimonial, molt adient, i tal vegada, més necessària que mai, a la vista dels diagnòstics sobre els processos d'apropiació d'elements immaterials de la cultura que s'estan donant en el món. Destaquem, doncs, la capacitat d'impregnar-se, dels valors i significats de la processó. És aquesta forma d'apropar-se al patrimoni rural la que nosaltres destaquem i fem nostra, facilitant a través d'aquest treball la conjugació dels diferents discursos, inclòs el de la nostra informant. Per això, per nosaltres Sonia deixa de ser una simple treballadora de VAERSA, per a convertir-se en una agent de salvaguarda impregnat dels valors i significats de la processó.

Pel que fa la dimensió immaterial, aquella que ha de veure amb les representacions que els actors es fan del pelegrinatge a partir de la seua experiència subjectiva (Moscovici, 1981), a mesura que hem avançat en el nostre treball d'investigació, hem arribat a la conclusió que qualsevol projecte de conservació o salvaguarda ha de contemplar el que hem sistematitzat com a *habitus de la processó o dels pelegrins*. Ço expressa una forma de sentir, gaudir i participar en la salvaguarda del ritual i, encara que puga semblar increïble, des d'una lògica estrictament racionalista i materialista, cal ampliar la mirada científica i reconèixer tal com hem

demostrat empíricament que hi ha en el sentir dels diferents actors entrevistats una idea “d’allò sagrat”.

Com hem vist al llarg del nostre treball, hi ha dos tendències sobre la gestió del pelegrinatge. Una 1a que ve a dir que “com menys es toque, millor”, fonamentant-se en tres eixos:

1) “El passat” (*la tradició*) en el sentit de fer les coses sempre d’una manera, encara que com sabem, la tradició també canvia.

2) “El present”, que fa referència als resultats actuals, és a dir, el que tenim ara, que és el resultat d’una forma de fer les coses.

3) “La idea de no barrejar la processó amb altres espais”. És a dir, la idea d’un espai social i simbòlic, diferenciat amb propietats que el fan estar fora de la societat, del món profà, s’ha expressat en els diferents testimonis.

Però aquest *habitus de la processó* també implica uns sabers que han passat de pares a fills, d’oncles a nebots, d’una generació a una altra. Uns valors compartits que defineixen un comportament dins d’aquest ritual, i un treball sacrificat i constant que dóna sentit i forma a un patrimoni immaterial que pren un significat especial al tenir com a escenari agronatural el paisatge de L’Alcalatén.

La 2a tendència en la gestió d’aquest patrimoni local és fonamenta en la idea que si no s’intervé degut al nou context de *boom patrimonial* (Heinich, 2009), el ritual es pot veure afectat i alterat. Llavors els Pelegrins de les Useres forma un patrimoni rural que ha sigut salvaguardat fins als nostres dies i com a tal, cal tractar-lo i conservar-lo

Més enllà, d’una patrimonialització institucional que venia marcada per la declaració de la Conselleria de Medi Ambient del Monument del Camí dels Pelegrins de les Useres, la tècnic ambiental del Monument junt al seu grup motor, inicia una recerca com unitària fonamentada en el que hem conceptualitzat com a *bottom-up process*, una aproximació des de baix en oposició al *top-down approach*, aproximació des de dalt a partir de les polítiques socials d’un Estat (Doucet i Favreau, 1997:10 en Pastor 2004:170).

Aquesta aproximació li ha permès, òbviament, el diagnòstic dels discursos i representacions del pelegrinatge, així com, una acció o intervenció tan *stricto sensu* medi ambiental, ja fixada per l’administració, com sociocultural, que també estava

contemplada en el pla d'acció oficial. Però que amb la seua collita pròpia, va anar teixint vincles que li permeteren impregnar-se dels sabers i demandes dels agents més destacats i implicats en el procés de salvaguarda.

Per tot açò podem afirmar que s'ha produït una estratègia de *patrimonialització comunitària*, perquè s'ha dut a terme, al menys en una primera fase, un procés d'activació patrimonial, lligat a la construcció d'identitat, amb diferents àmbits d'adscripció i a processos de simbolització i d'afirmació de legitimitats i de drets sobre certs territoris, bens i accions (Quintero, 2008).

A més a més, si seguim estirant el fil conductor que suposa el treball comunitari realitzat per la tècnics ambiental, també podem parlar de la seua tasca a les Useres com una acció de *mediació patrimonial* (Sánchez-Carretero, 2012). Parlem de mediació en dos sentits:

1) Com a capacitat de diagnòstic. Perquè la tècnic aconsegueix recollir el sentir dels qui han estat durant anys salvaguardant la processó i se n'adona del xoc que hi ha entre les diferents visions i el context de *boom* patrimonial.

2) D'intervenció perquè, s'aplica una visió estratègica al nou context de modernitat avançada on la inflació patrimonial dóna lloc a una demanda intensiva de patrimoni natural i immaterial que cal gestionar a través de la participació.

En aquest cas, la nostra agent patrimonialitzadora i de salvaguarda ha construït una xarxa de sinèrgies que han donat pas al fet que els propis habitants de les Useres i grup de pelegrins, buscaren fórmules de preservació en sí del bé immaterial, de la seua l'experiència, així com del paisatge per on passa el camí dels Pelegrins.

Un altre exemple d'aquesta tasca de cooperació ha sigut el museu, però sobretot l'ús sociocultural que s'hi va implementar. Aquest recurs ha permès la conservació, l'exhibició i la difusió de béns materials que formen part de la història viva del pelegrinatge com a patrimoni de tots els userans.

És a dir, la seua actuació en principi externa, acaba formant part d'un procés endogen on tant els tradicionalistes (gent de la processó) com altres agents implicats prenen consciència, no ja del que és la peregrinació, si no de com començar a establir estratègies de salvaguarda davant el nou context de patrimonialització global. Aquesta pressa de consciència implica que el grup de pelegrins i la població en general de les Useres, com a comunitat local, ha de projectar-se en un futur a partir de les dades del

present, perquè l'actual situació pot prendre dues direccions. Una de no desitjada, com s'ha vist en els discursos dels participants dels grups d'entrevistats, on la situació actual de massificació i constitució del pelegrinatge com un espectacle o producte turístic en general, pot escorar cap a una mercantilització que acabe danyant i alterant la tradició fins tornar-la desconeguda.

I l'altra on, tot i tenir en compte eixa por a que la processó es desvirtue, hi ha un desig de posar en valor la seua tradició més enllà de les fronteres de les Useres. Açò es veu molt clar en els arguments per desenvolupar un museu. Es tracta d'una opció amb què donar a conèixer aspectes del pelegrinatge que no tenen perquè alterar en sentit estricte o de manera directa el que és el ritual de l'últim cap de setmana d'abril. Com desenvolupar aquesta tasca de desestacionalització del ritual? Hauria de formar part de qualsevol agenda local que vulga aprofitar el pelegrinatge d'una manera sinèrgica, per satisfer unes necessitats, a la vegada que estimular i contribuir a la satisfacció simultània d'altres necessitats.

És important i prioritari tenir clara la *matriu de satisfactors* (Max-Neef *et al.*, 1994) per a fer front als canvis socials i econòmics que s'estan esdevenint actualment en el medi rural. Tant el procés de terciarització com la conseqüent multifuncionalitat dels espais rurals a què hem fet referència al llarg del nostre treball, és més complexa i conflictiva del que sembla.

Per tot açò cal tenir en compte, que el pelegrinatge de les Useres per a uns és una tradició que sota una concepció ancestral s'arriba a deixar fora de qualsevol sistema cultural o econòmic. Per a altres, tanmateix, pot ser un recurs d'atracció de visitants i, per tant, amb possibilitat de dinamitzar el sector turístic.

Com hem vist en el nostre treball de camp, la manera com s'està desenvolupant la gestió del que hem categoritzat com a entorn del pelegrinatge o extensió d'aquest com a esdeveniment que va més enllà de la tradició, supera moltes vegades les previsions dels organitzadors i de l'administració, donant-se situacions de desordre i massificació. És a dir, aquesta celebració ha passat a convertir-se en un esdeveniment sociocultural de consum que a la llarga, si no es fa un canvi en la planificació i gestió del ritual dels diferents agents implicats, tant societat civil com administració, pot acabar en una pràctica inhibidora o destructiva des de paràmetres del Desenvolupament a Escala Humana (Max-Neef *et al.*, 1994).

Per concloure, podem afirmar que el procés de patrimonialització al *territori pelegrins* ha adquirit un caràcter eminentment civil, malgrat que agents institucionals, també hagen format part del procés. L'orientació d'aquesta iniciativa ha sigut clarament de salvaguarda, no només la del pelegrinatge en si, sinó per extensió la del poble de les Useres, la de la comunitat.

En aquesta revalorització feta de baix cap a dalt, volem destacar dos lideratges democràtics i horitzontals: un el protagonitzat pel Dipositari junt a altres companys fidels que han sostingut el pelegrinatge en els moments més difícils i l'altre, el de la tècnica del Monument.

Hem vist com en principi, podia haver sigut un xoc d'estratègies, tal vegada enfrontades, com ha passat en altres llocs del País Valencià. Ací en aquest racó de L'Alcalatén ha donat lloc a una estratègia col·lectiva, híbrida, heterodoxa i plural, on s'han construït sinèrgies entre *l'habitus d'uns professionals* amb clara vocació comunitària, més una visió estratègica i *l'habitus defensiu* d'eixes legitimitats i drets ancestrals dels vertaders protagonistes de la salvaguarda d'aquest pelegrinatge: *la gent de processó*.

Per tant el treball de la tècnica del Monument Natural ha sigut una tasca innovadora que ha intentat no caure en pràctiques de governabilitat (Foucault, 1976) pròpies del règim patrimonial institucional on es prioritza la gestió de l'autenticitat i, per l'altra, es posa en marxa una tecnologia del poder aplicada als processos de patrimonialització. Més aviat, aquest informant clau s'ha convertit en una agent de base amb una acció horitzontal, que va actuar en tot moment seguint els principis de la consulta, això sí, entesa com una pràctica integral i igualitària. És a dir, com una negociació permanent en què el flux d'informació i demandes fóra en dues direccions i recíproc.

En aquest sentit, aquesta agent institucional no ha fet de la seua pràctica professional paper mullat, sinó una consulta negociada amb la comunitat, una qüestió clau en qualsevol procés de salvaguarda del patrimoni (Lagerkvist, 2006; Smith i Fouseki, 2011 en Smith, 2014: 16) i, per tant, afegim nosaltres de qualsevol iniciativa de desenvolupament local.

La dimensió econòmica del patrimoni rural

Així doncs, després d'haver fet un estudi exhaustiu a nivell etnogràfic, podem afirmar, sense més dilació, que estem davant un esdeveniment de caire religiós popular molt diferent als romiatges o altres processons del seu voltant. Aquest valor diferencial té implicacions econòmiques, com hem explicat.

És evident que el pelegrinatge de les Useres gaudeix d'uns factors singulars que el posicionen com un producte cultural que conserva pràcticament totes les característiques penitencials i el converteixen per tant en un ritual molt diferent als de la resta de la Península, degut a la seua escenografia i estructura interna.

Un altre factor a destacar, és que malgrat que els pelegrins ja no van pensant que duran la pau, la pluja o les bones collites, representa una vivència que els permet retrobar-se amb les arrels, i açò ha contribuït sens dubte a la seua promoció i revalorització. Ja no és una experiència d'obligació religiosa com ha expressat Monferrer (1994); més aviat es tracta d'una acció de renovació dels vincles i identitats que vinculen als actors amb un territori.

Això no obstant, i ací radica també el fet diferencial d'aquest patrimoni immaterial, encara hi podem trobar actors entrevistats al llarg del nostre treball, que parlen d'un sentiment que quasi no es pot expressar amb paraules, altres parlen d'una força poderosa que els ha dut a no deixar que aquesta tradició local es perguera, ja que haguera sigut com esborrar la seua identitat coma poble i també com a membres de famílies que creien en eixa tradició.

Junt a tots aquests sentiments, sumen també les seues creences cristianes i espirituals, més a prop d'un cristianisme primitiu i alliberador que del missatge dominant d'una part de la jerarquia eclesiàstica.

Un altre factor que ha sigut preservat en els últims 40 anys, és sens dubte la manera com es desenvolupa el pelegrinatge, l'escenografia, els dies que se celebra i l'espai físic. Tots aquests elements no han canviat, a dia d'avui, enfront a les exigències d'un mercat patrimonial en auge. Per exemple es podia haver traslladat l'eixida i primera fase del pelegrinatge a dissabte i així haver guanyat en visitants. Amb tot açò, el que volem expressar és que, tal vegada, el procés de patrimonialització que s'ha encetat a les Useres, tal com és definit per Frigolé, Roigé i Del Mármol (2012) no estiga acabat o estiga a mitges, especialment pel que fa a la seua dimensió de

mercantilització del patrimoni. Els canvis s'han produït pel que fa la resignificació en el pelegrinatge, com a símbol d'identitat userana, com ritual de cohesió en un context de modernitat avançada, com a recerca i retrobament amb de les arrels, més enllà de les creences religioses.

Però, no sabem fins a quin punt podríem aplicar l'esquema de valor d'ús i de canvi que paltegen Frigolé i Roige (2014), perquè en el nostre cas no hi hagut canvis en el temps de celebració per a augmentar l'afluència de visitants. El nostre ritual segueix iniciant-se un dia entre setmana, amb la qual cosa això, dificulta que la gent de fora pugui vindre.

Tampoc per banda dels organitzadors s'ha fet el més mínim intent per tenir en compte als visitants o les seues necessitats, com sí s'ha fet en altres territoris de Catalunya que han servit per fonamentar les tesis de Frigolé, Roigé i Del Màrmol (2012). Fins i tot durant molts anys, especialment els primers anys en que començava a augmentar la quantitat de pseudo-pelegrins que anaven darrere dels 12 homes pelegrins de les Useres, la seua presència era sentida com una mena d'invasió del seu espai. I encara avui, molt suavitzat el conflicte entre l'espai de la peregrinació i l'espai dels visitants, hi ha individus entrevistats que han manifestat el seu sentiment de rebuig amb algunes de les situacions que es donen.

És a dir, no estem davant una producció cultural, en aquest cas diríem, representació o teatre que és dissenyat i acondicionat per a que puguin vindre els espectadors, com hem vist es fa en el cas de la recuperació i representació dels oficis de les carboneres (Estrada i Del Màrmol, 2014) on la carbonera arriba a traslladar-se de lloc per muntar un escenari on tothom pugui gaudir de l'espectacle.

En el cas que ens ocupa, si es vol veure als pelegrins s'ha d'esperar a una ermita, un poble pels quals passaran d'anada o de tornada, o buscar per la muntanya un lloc des d'on observar-los; però el trajecte no s'ha modificat, al menys en els últims 40 anys, mai per a que algú, és a dir, un públic potencial els poguera contemplar. El públic fins ben entrats els anys 70, eren els habitants dels pobles de la comarca, els masovers, els pastors, que s'aturaven i mostraven el seu respecte i que oferien el que tenien als pelegrins o a aquells que els ajudaven.

Pel que fa a la selecció d'aspectes i rebuig d'altres, es podia haver modificat el trajecte, el recorregut per tal de suavitzar-lo, i no s'ha fet. En el nostre cas, malgrat que

actualment els pelegrins actuals duguen botes de muntanya i els camperols anaren amb un calçat més rudimentari, òbviament açò sí que ha canviat, els actuals pelegrins del segle XXI, també castiguen el cos, de vegades, fins al punt de produir-se situacions dramàtiques per accident, infart, etc. En aquest sentit no hi ha una reconstrucció com a producte de consum, adaptat a les necessitats del consumidor, la prova de desgast físic és la que és i no es canvia en funció de la salut o estat de forma física, dels seus participants autòctons (pelegrins). En canvi en l'altre pelegrinatge paral·lel que s'ha anat construint en les últimes dècades i on les regles del mercat sí que han penetrat, els pseudopelegrins (excursionistes) poden aturar-se quan i on vulguen, fer Fotos, etc, ells són els espectadors, però els pelegrins no.

En definitiva, el que és la prova física del ritual es du a terme igual que es feia fa segles; de fet, el trajecte no ha canviat per a adaptar-se a homes que no estan en bones condicions físiques degut a la vida sedentària. Al contrari, hem conegut a molts que es preparen, és a dir, s'entrenen per a poder superar sense dificultat el pelegrinatge i fer cames.

Però el que és una realitat òbvia i que hem posat de manifest en l'anàlisi qualitatiu realitzat, és que el seu *habitus de la processó* no ha canviat i és aquest pilar immaterial el que els sustenta per mantenir una fidelitat i disciplina a l'hora de protagonitzar i reproduir any rere any aquest ritual.

Llavors, si assumim el concepte de patrimonialització en la seua dimensió productiva o econòmica, en el sentit de transformar des del present per a promocionar, ensenyar o vendre un passat, podem afirmar, sens dubte, que en el cas dels "Pelegrins de les Useres", ens trobem amb un producte molt poc "adulterat" o transformat pel que fa a l'impacte del mercat patrimonial en l'àmbit rural. Açò sens dubte li atorga una imatge d'autenticitat, augmentant la seua capacitat d'atracció i per tant la seua demanda com a objecte de consum patrimonial.

Com hem observat a través dels informants, els canvis organitzacionals que s'han fet a l'interior del pelegrinatge en els últims 40 anys, són mínims i han tingut una orientació clara a aconseguir la salvaguarda del ritual, i no el reclam d'un públic que paradoxalment, en un context d'inflació patrimonial, durant els últims 25 anys ha anat en augment.

És tractava per damunt de tot, de la supervivència i de la resistència front a una modernitat que avançava imparable en aquell estat espanyol desenvolupista dels anys 60 i 70, i que aniquilava qualsevol tradició o folklore que no servirà als seus interessos. Un clar exemple d'aquesta utilització política de la cultura popular va fer l'ús del flamenc pel règim franquista i la nova indústria turística.

Però no només va ser una defensa contra l'avenç de la consolidació del capitalisme i la societat de consum al País Valencià, també va ser un acte d'afirmació d'unes creences religioses viscudes des del territori, des de les arrels locals front a una Església que no volia saber-ne res de velles i primitives costums que no podia controlar, perquè estaven gestionades i conservades en mans del poble pla.

Llavors eixa tradició cristiana primitiva es volia mantindre perquè representava els seus orígens i les seues arrels, formava la seua identitat com a comunitat local. Aquesta va ser una primera lluita de *territorialització* (Martínez Riquelme, 2014) i un primer conflicte de *territorialitat* (Martínez Riquelme, 2014) entre els representants sagrats de les Useres i els de l'Església.

Després d'haver fet una anàlisi retrospectiva, a través, del testimoni dels nostres informants, ha quedat clar com es va fer també a l'interior del pelegrinatge una transició entre, una junta de pelegrins o consell on els savis, la gent major encara exercia un lideratge, un poder, una influència sobre els joves a una altra junta, on aquests últims recollien el testimoni dels primers per preservar-lo. Els primers venien de la fam, del treball de sol a sol, de la postguerra, i els segons anaven amb el cabell llarg, havien pogut estudiar fora del poble i estaven oberts mitjançant les esclotxes que deixava el règim de Franco, per a absorbir una altra cultura, aquella que es definia contra la repressió en les seues diferents formes (patriarcal, capitalista, de l'Estat, etc.).

Eixe esperit de salvaguarda, és el que va impulsar a un jove dipositari i altres companys de viatge a encetar un procés de continuïtat comunitària en un moment històric on els canvis socials, econòmics i polítics que comportava el procés de modernització a l'estat espanyol podien haver-se convertit en *una solució total o final* contra la cultura rural del territori valencià. Llavors, els joves de les Useres junt als seus majors recolliren el relleu dels seus ancians i seguiren *aguantant la processó*, com altres han aguantat la verge, el sant, o la muixeranga.

En aquest context de canvi social, alguns joves junt als seus majors no es van deixar engolir del tot, per aquella incipient societat de masses i de consum, i es van convertir en *la gent de la processó*. Entre els iaïos, oncles i nebots van decidir que no volien que es perguera la seua tradició perquè ho havien viscut en casa des de xicotets, formava part de la seua història de vida i, per tant, de la seua identitat com a individus.

Per tot açò, la força i la motivació va ser i ha sigut fins els nostres dies, la supervivència del ritual i no la reproducció modificada selectiva per a adaptar-se a una demanda intensiva de patrimoni en un context rural de terciarització de la seua economia. En aquest sentit, hem identificat diferents processos de patrimonialització que s'han anat produint en paral·lel.

Un és el protagonitzat per la gent de la processó, i que hem conceptualitzat com a comunitari. En una primera fase, s'ha procurat que aquells aspectes endògens i estructurals que li atorguen una entitat pròpia i diferenciada es preservaren marcant els límits entre el que forma part de la processó i el que no. En una segona fase, s'ha intentat que allò que el diferencia d'altres rituals de religiositat popular, especialment els seu caràcter ascètic i comunitari, no fora alterat o modificats per un entorn extern.

Junt a eixe procés originari per banda de la gent de la processó, s'enceta una altre procés de patrimonialització institucional, on diferenciem clarament dos vessants: una amb una clara orientació "de baix cap dalt", per això també el classifiquem com a comunitari perquè es fa per i amb la població, òbviament ens referim al protagonitzat per la tècnica del Monument Natural. En canvi, l'altre també institucional, va "de dalt cap a baix", més en l'òrbita del màrqueting patrimonial i sota el sistema d'objectivació-categorització patrimonial de l'UNESCO protagonitzat per la Diputació amb el projecte dels Camins del Penyagolosa.

Per tant en trobem amb un camp complex, on per una banda, la gent de la processó, ha lluitat per preservar el seu ritual, tant en els temps de crisi patrimonial, on imperava una visió social excloent o negativa dels rituals de religiositat popular del medi rural, com quelcom arcaic, com ara en una situació diametralment oposada, on el que hi ha és un boom del pelegrins i el que cal és seguir treballant per fer una tasca de salvaguarda on els impactes del mercat puguen ser aprofitats i reconduïts sota paràmetres de desenvolupament local i no desenvolupistes.

Per l'altra, actualment, el pelegrinatge, en termes simbòlics, representa per als visitants una esclatxa d'autenticitat, una reserva per a la conservació de la tradició i açò ha generat una demanda, llistes d'espera per eixir de promesa, cues de cotxes per veure el pelegrinatge en viu i en directe. Inclús una augment del mercat immobiliari per tal de poder tenir casa a les Useres i participar en el pelegrinatge com a pelegrí. En aquest sentit deixa de ser un fenomen estrictament del folklore local per a passar a ser un fenomen social i econòmic, és a dir, territorial, que va més enllà de les fronteres municipals o comarcals degut a la demanda intensiva actual de patrimoni rural que s'està donant en eixa economia global de signes i de símbols.

Per tant, malgrat que el fet de mantenir-lo viu ha sigut condició necessària perquè es produïra el "boom" actual, eixa pressió antròpica li ha afectat en els termes que hem expressat (conflictes, pelegrins convertits en objectiu de les càmeres, massificació etc.), però a la vegada hi ha una resistència a sucumbir o culminar un procés d'objectivació com a oferta turística. No obstant com també s'ha vist, el turista que acudeix a observar els Pelegrins de les Useres, amb el temps, s'ha tornat menys turista i més pelegrí.

Aquesta transformació del visitant, és gràcies a la interacció amb familiars, veïns de les Useres, de l'Alcalatén, amb els mateixos hostalers, així com altres vies i mitjans d'informació com premsa i televisió, que han desenvolupat una *educació o formació del visitant en els valors i significats de la peregrinació*. Aquest *nou habitus de la peregrinació* es pot resumir en el relat que fan actualment del visitants els propis autòctons com a gent que respecta la processó i que guarda silenci quan toca.

Llavors, podem dir que el nostre procés de patrimonialització, tal vegada, haja recorregut en alguns aspectes un camí diferent al d'altres llocs de la Península, però el resultat, sí ha sigut més semblant pel que fa l'èxit o atracció de visitants. En el cas dels Pelegrins de les Useres, els factors interns o les seues fortaleces han sigut suficients, sense necessitar una intervenció d'agents externs patrimonials per convertir-se en un esdeveniment molt atractiu per a un potencial turisme.

Així doncs, fins fa poc temps, abans de la Campanya mediàtica dels Camins de Penyalgosa, i abans també de la seua Declaració de B.I.C, no han existit subjectes patrimonialitzadors que vingueren a reconstruir el pelegrinatge per revifar-lo vers un públic de l'exterior, sinó que ha sigut *l'habitus* de la gent de la processó la que ha

mantingut una essència pròpia del ritual que provoca una forta atracció i que genera un producte de gran potencial en l'àmbit del turisme religiós, espiritual i cultural. Això sí, d'una manera desordenada com hem posat de manifest en l'anàlisi de les aglomeracions i situacions caòtiques que es produeixen en determinats punts del trajecte degut a l'augment i concentració dels visitants.

Com hem observat, també ha afectat a altres sectors econòmics com és el sector immobiliari i el de la construcció. Ens trobem actualment en el *boom* del pelegrinatge el qual es troba en un moment d'esplendor que ha provocat, fins i tot, l'augment de la compra d'habitatges per poder tenir la possibilitat d'aspirar a ser un pelegrí. Aquesta última vessant econòmica no hauria suposar-nos cap actitud de rebuig, sinó de prudència.

Per concloure aquest apartat i tornat a la pregunta inicial d'investigació, perquè es puguin trobar sinèrgies entre la peregrinació, tal com ens ha arribat a l'actualitat, i eixa nova economia rural de serveis socioculturals que estan jugant un paper complementari o determinant en molts llocs, dependrà en tot cas d'eixa negociació i/o consulta integral i integrada necessària per a parlar de desenvolupament local sostenible o aprofitament sinèrgic de la peregrinació.

La gestió local del patrimoni rural immaterial entre el discurs autoritzat i no autoritzat del patrimoni

Tal i com hem posat de manifest en el nostre treball d'investigació, el pelegrinatge evoluciona cap a un esdeveniment que traspasa fronteres i congrega, no només els userans i els seus familiars, sinó que també a milers de visitants; ço és, persones procedents d'altres indrets llunyans que practiquen un turisme cultural, religiós, espiritual i rural la qual cosa ens recorda que tots ells constitueixen una font d'ingressos a tenir molt en compte. No obstant, aquesta revalorització que es fonamenta en eixa originalitat i integritat, ens hauria de fer estar alerta i posar en pràctica un dispositiu d'acció per a un desenvolupament local fonamentat, com dèiem abans, en la prudència, més que en el filó o febre del moment.

Aquest, necessàriament, haurà de desembocar en una planificació estratègica d'aquest patrimoni territorial, per tal de superar la cruïlla definida per dos tesis al voltant de com salvaguardar aquest patrimoni rural. Per una banda, aquella que afirma des d'una posició "passiva" *"deixar que les coses seguisquen igual o no fer per por a no*

ser respectuós”. I per l'altra, una posició que se sintetitza en eixe actiu *“fer sense tenir en compte l'espai sagrat”* i per tant, passar per damunt d'eixe *habitus* sagrat dels pelegrins que hem constatat i reflectit des del respecte escrupolós manifestat durant la nostra investigació.

En aquest sentit, tot i que s'ha habilitat una estructura administrativa de gestió democràtica que es vertebra en el Consell de Participació, pensem que cal tenir molt present el treball i la veu dels homes i dones que, a dia d'avui, configuren allò que hem anomenat guardians del pelegrinatge. És en el context d'una societat de mercat on no podem deixar-nos de la mà eixa consideració de la dimensió del patrimoni com un factor de desenvolupament, si volem contribuir a la sostenibilitat social i econòmica dels pobles. Tanmateix, aquesta opció només serà viable si la conjuguem amb l'altra que ha contribuït al fet que arribe als nostres dies de manera íntegra, almenys a nivell intern.

L'estratègia seguida per la gent de la processó durant els últims 40 anys, ens obliga, per una qüestió de respecte a la seua tasca de salvaguarda, a comptar per damunt de tot amb ells com a guardians d'una forma arrelada d'implementar el ritual del pelegrinatge. Aquests han fet un intent per crear recursos, com per exemple el museu que els ajudaren en aquesta tasca de conservació, en canvi no s'han formalitzat en una associació o no s'ha donat pas a la participació de les dones en el pelegrinatge com a pelesgrines de dret igual que els homes. Tots dos aspectes, des d'una perspectiva de la gestió i promoció del patrimoni local, són assumptes pendents que caldrà resoldre, des del diàleg i la participació, en definitiva, nous reptes del segle XXI per a la peregrinació de les Useres.

Aquesta situació, si no existeix en termes administratius o jurídics, no els a permet accedir a subvencions i gaudir d'una capacitat jurídica, per tant, amb freqüència, no poden fer valdre els seus drets; però, malgrat aquesta condició, segueixen fent eixe treball soterrat en defensa i en conservació del pelegrinatge, tal i com se'l van llegar els seus avantpassats.

Per a nosaltres qualsevol projecte de gestió i promoció del patrimoni rural, en aquest cas és el pelegrinatge de les Useres que vulga ser com a mínim sinèrgic o sostenible, ha de tenir en compte aquesta visió conservacionista d'aquest nucli de veterans on la presència d'allò sagrat, malgrat no expressar-se explícitament, es troba

molt present, postulem una determinada forma de percepció sobre com deu interaccionar la processó penitencial amb el món exterior (referint-nos als visitants, als mitjans de comunicació i als nouvinguts) per a no ser “profanada”, ço és, “deformada”.

Tal i com hem posat de manifest, tant en el marc conceptual com en la part dedicada a l'anàlisi dels resultats del nostre treball de camp, aquest pelegrinatge constitueix un ritual comunitari i, per tant, és precís assenyalar el fet tan revelador referent a què la majoria del poble o quasi ningú dels autòctons marxa darrere del comboi sagrat durant tot el trajecte. Els que ho fan, com sabem, ho fan efectuant la funció de guardians, procurant la separació dels excursionistes respecte dels pelegrins per que els primers no invaïsquen el seu espai i es barregen amb els segons

Tanmateix, cal aprofitar aquesta situació d'augment dels excursionistes, convertint eixa amenaça en una oportunitat, a través d'una iniciativa de formació per a que no siguen una pesa que distorsione, sinó un element que el reforce. S'ha de trobar un equilibri entre les dos formes de sentir el pelegrinatge: uns com a excursionistes o pseudopelegrins i altres com a poble, per tal de construir, mitjançant iniciatives d'animació sociocultural, una cohesió i una retroalimentació entre els dos col·lectius.

El pelegrinatge de les Useres ha de deixar de ser un espectacle desordenat, ara ens referim a ell com a fenomen patrimonial i territorial, que genera una gran afluència de gent, com succeeix en l'actualitat, per a passar a ser un vertader recurs cultural en el que els diferents actors se senten reflectits a través d'un ús diversificat durant tot l'any d'aquest recurs endogen. És a dir, no concentrar l'oferta patrimonial en els dies de la peregrinació, si no repartir-la mitjançant altres estratègies de promoció, formació i difusió cultural durant tot l'any.

Hem vist com el poble mostra el seu acord amb aquest nucli conservacionista mitjançant eixe rebuig fidel a comportar-se com un pseudo-pelegrí, ja que una persona del poble sap allò que pot fer i allò que no; però també és cert que actualment hi ha molts visitants que s'han impregnat de l'habitus de la processó, és a dir, entenen i respecten el que representa per als autòctons. Aquesta sinèrgia pot servir per construir un procés participatiu on el vector del desenvolupament siga el patrimoni, cal buscar l'equilibri entre la necessitat de conservar la intimitat dels autòctons i mantenir l'espiritualitat del propi esdeveniment.

Tot açò és possible, precisament, perquè encara no s'ha desvirtuat ni convertit en quelcom artificial, a pesar de formar un espectacle singular, íntegre i, com no, d'una immensa bellesa audiovisual. Es tracta, com sabem d'un escenari amb un decorat natural, les muntanyes de l'Alcalatén. Uns personatges que han après el paper, com si els hi anara la vida, uns caminen i es sacrifiquen, els altres acompanyen en eixe llarg i dur camí, també sacrificant tant el cos com la veu per cantar a Déu i als avantpassats.

Hem vist com darrere de la figura legal del Monument Natural, hi ha actors que posen en marxa estratègies de patrimonialització fonamentades en la cooperació entre els tècnics i la gent de la processó. S'ha articulat una iniciativa de salvaguarda que està optimitzant i protegint aquest recurs, tant a nivell comarcal com a nivell local.

Per tant és tracta d'una acció sinèrgica que està cobrint diferents necessitats sense destruir-ne o satisfent-ne a la vegada altres. Mencionem la presència de tècnics i de treballadors forestals, brigades, que tenen com a missió la neteja dels bosc i dels camins que trepitjats, no sols pels pelegrins sinó que també pels excursionistes, pastors i llauradors. Per tot açò, i tenint en compte, la situació dels boscos de secà, allò que hauria de promocionar-se, és la continuïtat d'aquesta línia de treball, amb la finalitat d'evitar incendis com el que malauradament va sofrir l'Alcalatén.

A la vegada aquesta declaració per banda de la Conselleria de Territori i Habitatge, ha aportat tècnics qualificats en educació ambiental, on les tradicions que es desenvolupen sobre el medi natural són concebudes com a part essencial del medi ambient i, per tant, objecte de màxima protecció i conservació. Aquesta figura de protecció, en principi fonamentada en la protecció dels elements naturals, ha desembocat en una acció dinamitzadora i de salvaguarda del patrimoni immaterial propi de l'Alcalatén, en aquest cas del seu màxim representant, el Pelegrinatge de Les Useres.

Segons hem assenyalat en l'anàlisi DAFO²⁶, aquest ritual gaudeix sens dubte d'una estructura interna poc deformada pel pas dels temps, al menys, com sabem des del segle XIV, tal i com ha ficat de manifest Monferrer (1994). a través de les seues investigacions històriques. Aquesta resistència al canvi és producte, com hem demostrat, d'un treball soterrat i constant que es remunta segles enrere per part de

²⁶ Mirar Annex 4.

persones anònimes que mai han buscat la glòria per a elles mateixes, sinó que han procurat el manteniment d'un bé col·lectiu, comunitari i local per damunt d'ells a costa del seu esforç i sacrifici personal i familiar, amb l'única finalitat de mantenir viu el ritual dels seus avantpassats. És aquesta forma d'estar, de saber i de fidelitzar, tot mantenint unes normes, unes regles de funcionament, uns temps i una estructura de funcions internes i de responsabilitats, que any rere any i generació rere generació, ha conformat un *habitus* del pelegrinatge.

Tal *habitus* impregna, en primer lloc, a aquells qui hem anomenat guardians del pelegrinatge constituents d'eixe nucli conservacionista que s'agrupa al voltant de "la gent de la processó". En segon lloc, a tota la població de les Useres, com hem comprovat, es tracta d'un ritual comunitari perquè tothom participa, des dels menuts fins als grans, desenvolupant un rol diferent segons l'edat o el sexe.

Ha quedat clar que allò de ser pelegrí, és una pràctica de cultura local on es produeix una renovació del sentit de pertànyer a un territori. Es tracta d'una prova física i simbòlica. En aquest sentit podem parlar d'un ritus de pas identificador perquè marca un abans i un després en la vida de tot userà. A part, conforma tota una experiència humana, mística i ascètica a la qual el comú dels mortals no hi estem acostumats.

Llavors podem afirmar que tota aquesta escenografia de caràcter immanent en mig d'un paisatge com és el massís de Penyagolosa, culmina amb la configuració d'un ritual imbuït per una gran força desconeguda que actua tant a nivell intern com a nivell extern. Atès que exerceix una atracció molt gran sobre tots aquells que s'arrimen per primera vegada, impacta de tal manera en els altres fins al punt de crear una peregrinació paral·lela de pseudopelegrins, els quals, desitgen estar prop d'aquest espai sagrat encara que siga per unes hores, "sentir-se pelegrins".

A més a més, aquesta processó d'excursionistes espirituals amants i devots d'aquest patrimoni immaterial, són gent que necessita i que busca en el pelegrinatge de les Useres dosis pertinents d'eixa *comunitat perduda* (Bauman, 2009) que no hi troba en la seua vida quotidiana amb la finalitat de trobar un equilibri entre el cos i l'ànima, entre allò material i allò espiritual. Desitja i té anhel de pelegrinar per una camí segur, que no canvia i que sempre ha sigut així i sempre serà així, el de la tradició.

Aquesta capacitat d'atraure nous admiradors/es, constitueix una fortaleza intrínseca i suposa una potencialitat econòmica per al desenvolupament local en un context on hi ha una demanda explícita sobre el medi rural com a reducte depositari "d'allò autèntic", "d'allò tradicional" i "d'allò pur". Els béns més desitjats per eixa societat *mcdonalitzada* ja no es ceneixen només als ous de corral, al vi, a l'oli o al formatge amb denominació d'origen del poble, sinó que també se li afegeixen rituals de religiositat populars de sempre.

Aquest nou-vell producte, en el cas de les Useres, forma part del festeig popular dels Pelegrins i constitueix un valor afegit sobre altres fortalezes que posseeix aquest poble de l'Alcalatén, com són productes agrícoles de l'oli o del vi.

El pelegrinatge no ha romàs immune al canvis socials que s'han anat produït en el seu entorn, i no per això ha deixat de conservar elements dignes de salvaguarda que encara avui podem contemplar. Açò ens aboca a la contemplació per la cerca de noves formes d'aprofitament d'aquest tresor endogen de les Useres, sense alterar l'organització interna pròpiament dita del ritual. Tanmateix, sí que considerem oportú canviar radicalment la forma sobre com es rep i s'allotja als excursionistes, aspecte que en l'actualitat no està gens desenvolupat.

Hi ha tangible un públic des de ja fa un temps, independentment que siguen excursionistes o no, que demanda de la rogativa els punts que enumerem a continuació: sentir-se pelegrins, espiritualitat, contacte amb la natura i experimentar la vivència de pelegrinar junt als pelegrins.

Un altre públic, més espectador que excursionista, demanda contemplar la rogativa cada any com un espectacle de tradició, impossible de trobar a la ciutat. Per tant, irremeiablement eixos dies hi haurà una gran afluència de gent, perquè la rogativa de les Useres encaixa a la perfecció i és congruent amb els significats que la nostra societat contemporània assigna actualment al medi rural com a nou santuari representant de tots eixos valors (tradició, espiritualitat, germanor, natura, etc.).

A través d'aquest treball d'investigació plantejem que una de les intervencions prioritàries, per tal d'encetar un procés de desenvolupament a les Useres, és la d'aconseguir la sinèrgia de totes aquestes formes de sentir el pelegrinatge. Per tot açò, pensem que els diferents agents hauran d'implicar-se en la construcció d'un escenari

comú de cooperació i de desenvolupament comunitari que vetlle per un equilibri entre l'obertura i gestió del patrimoni per una banda i la protecció i salvaguarda per l'altra.

Els Pelegrins de les Useres: entre la resistència creativa de la societat civil i les pràctiques hegemòniques de la geopolítica patrimonial

En 2003 la UNESCO va aprovar la Convenció per la Defensa del Patrimoni Cultural (Convenció PCI) que va entrar en vigor en l'any 2006 i ha sigut ratificada per 127 estats. No obstant, com hem vist aquesta organització deixa en mans dels estats, i no a les comunitats, la facultat per a determinar quines són aquelles manifestacions del patrimoni que han de ser inventariades i protegides, tant a nivell nacional com a nivell internacional, a través del Llistat Representatiu del Patrimoni Immaterial de la Humanitat (Lixinski, 2011). Açò ha provocat un escenari on els diferents grups i comunitats es veuen indefenses davant els macroprojectes de patrimonialització de les diferents administracions en nom del desenvolupament rural fonamentant-se en el coneixement omnipotent dels experts en el patrimoni.

Per a nosaltres aquest eix és fonamental perquè en el nostre treball de camp, hem vist com és l'Administració local, en aquest cas la provincial com a representant de l'Estat, qui posa en marxa un dispositiu de control que buscarà legitimar-se en un suposat procés participatiu davant els municipis.

Mentre la nostra agent de salvaguarda (tècnic del Monument Natural de les Useres) duia a terme un intent de construcció comunitària del patrimoni, colze a colze amb la "gent de la processó", en altres instàncies preparaven un macroprojecte de patrimonialització institucional que emergia des de les més altes instàncies polítiques i científiques, és a dir, els experts en patrimoni. Com hem explicat en l'últim apartat d'aquest treball, l'objectiu era construir un clúster patrimonial centrat en les diverses rogatives que pelegrinen fins a Sant Joan de Penyalgosa, per a aconseguir ser declarat Patrimoni Mundial de la Humanitat per la UNESCO en la categoria d'itinerari cultural.

La campanya de la candidatura a patrimoni mundial es va batejar com a "Camins de Penyalgosa" on es pretenia englobar als diferents municipis per on passaven aquests camins de peregrinacions. Al llarg del nostre treball de camp en comprovat com aquest projecte s'ha dut a terme en nom de la comunitat local, però no sempre amb ella.

Els seus inicis, com vam comprovar, van ser una mica confusos pel que fa a la coordinació entre ajuntaments implicats; al respecte hem posat de manifest com la Diputació ha exercit la direcció i control de la campanya. Un procés on més tard van entrar els tècnics i els experts. Fins ací tot estaria dins d'un guió més o menys previsible, ja que, com ja hem expressat la Convenció prioritza el paper dels aparells administratius centrals i dels experts front a als criteris de la comunitat.

Això no obstant, com ha assenyalat Lixinski (2011), la participació de la comunitat és una part important del sistema creat per la Convenció de 2003. De fet, és un dels propòsits bàsics de la Convenció relacionat, a la vegada, amb la complementarietat en el sentit en què la Convenció considera que les comunitats, no només són les portadores del PCI i tenen dret a l'assistència, sinó també són els responsables primaris per a la salvaguarda del patrimoni immaterial (Lixinski, 2011).

Per tant, en base als principis de la Convenció, sembla molt important identificar a la comunitat afectada, perquè es pot donar una situació on un grup puga reclamar els seus drets, una qüestió que ha sigut molt debatuda i que òbviament preocupava als estats. Per tot açò, com hem posat de manifest, el treball comunitari que s'estava fent no només era necessari sinó una recomanació clara per part dels organismes internacionals.

En el nostre treball hem vist com la comunitat o grup que nosaltres hem identificat amb el grup de pelegrins/els de la processó, o junta de pelegrins, no han sigut consultats, sí informats, però quan les decisions ja s'havien pres en nivells de l'administració. Per a nosaltres en aquest cas *els beneficiaris* no es converteixen en *els vertaders protagonistes* d'aquest macroprojecte de desenvolupament territorial (Villasante i López Rey 2007). En aquest sentit, i seguint el marc analític proposat per Villasante i López Rey (2007), aquest procés dels Camins de Penyagolosa, malgrat les reunions informatives que es van fer, no ha partit de la comunitat o de la ciutadania, perquè no han obert un espai de debat, és a dir, d'identificació conscient des problemes d'eixa comunitat (i ací estem incloent al grup de pelegrins com a altres actors dels pobles implicats). Eixe diagnòstic participatiu necessàriament haguera dut a una sistematització de les necessitats, de les mancances, dels conflictes. Tampoc ha sigut assumida per la comunitat ni gestionada, malgrat el màrqueting patrimonial posat en marxa; llavors, els processos de desenvolupament que no parteixen de la

comunitat i que no són assumits i gestionats per ella tenen moltes possibilitats de fracassar (Villasante i López Rey, 2007).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES, FONTS DOCUMENTALS I LEGISLACIÓ

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AGOST, M^a. R. (2008). Participación ciudadana y empoderamiento local. En A. M^a. FUERTES; L. GATICA (Coord.), *De la economía global al desarrollo local. El alcance de la intervención de los agentes de empleo y desarrollo local*, (51-183). Servei de Publicacions de la U.V
- AGUDO, J. (2009). De rituales festivos ceremoniales a patrimonio intangible. Memoria X Encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de países iberoamericanos. Lima (Perú).
- AGUËRA, F. O. (2013). El turismo comunitario como herramienta para el desarrollo sostenible de destinos subdesarrollados. *Nómadas*, 38 (2), 1.
- ALBERICH, T. (Coord.), LÓPEZ, A., EJARQUE, A., APARICI, A., EDO, B., TRILLES E.; NEBOT, J.A., HERRERO M., GINÉS, X., QUEROL, V., ZAPATA, V. (2008). El futur de la ruralitat. Debats sobre els territoris rurals. Revista Dossiers d'Extensió Universitària. Servei d'Activitats Socioculturals (SASC) Vicerektorat de Cultura. UJIC.
- ALCAÑIZ, M. (2008). Globalización y desarrollo local. En *De la economía global al desarrollo local. El alcance de la intervención de los agentes de empleo y desarrollo local*. En A. M^a. FUERTES; L. GATICA (Coord.), *De la economía global al desarrollo local. El alcance de la intervención de los agentes de empleo y desarrollo local*. Servei de Publicacions de la U.V, (19-45).
- ALMUNA, E. A. (2008). Aspectos sociales y culturales del desarrollo local: desafíos en la planificación y gestión ambientalmente sustentable del territorio. En *De la economía global al desarrollo local: El alcance de la intervención de los agentes de empleo y desarrollo local* (85-95). Servei de Publicacions de la U.V.
- ALONSO, L. E. (2003). *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa*. Madrid: Fundamentos.
- ÁLVAREZ, C. Á., y MAROTO, J. L. S. F. (2012). *La elección del estudio de caso en investigación educativa. Gazeta de antropología*, 28 (1).
- ÁLVARO, D. (2010). *Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies. Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2010 (1).
- ALVIRA, F., FERRANDO, G., y IBÁÑEZ, J. (1998). *El análisis de la realidad social. Métodos y Técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Universidad Textos.
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- _ (2005). *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot.
- APARICI, A. (1990). Canvi social i desenvolupament turístic a les zones de muntanya de la província de Castelló. *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, 15 (1), 53-66.
- ARENILLAS, M. (2004). *Hacia un nuevo modelo de asociacionismo municipal en España*. En Actas del IX Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Madrid, España, 2- 5 de noviembre.

- ARÉVALO, J. (2010). *El patrimonio como representación colectiva. La intangibilidad de los bienes culturales. Gaceta de Antropología nº16.*
- ARIÑO, A. (1997). *Sociología de la cultura: la constitución simbólica de la sociedad.* Barcelona: Ariel.
- _ (1999). *Como lágrimas en la lluvia. El estatus de la tradición en la modernidad avanzada. Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea, Madrid: CIS, 167-188.*
- _ (1999). Formes de modernització de la tradició. *Revista catalana de sociologia*, 57-74.
- _ (2009). La patrimonialización de la cultura y sus paradojas. En G. GATTI CASAL DEL REY, I. MARTÍNEZ DE ALBENIZ EZPELETA, B. TEJERINA MONTAÑA, (Coord.), *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento.* Servicio de Publicaciones Universidad del País Vasco.
- ARIÑO, A. i MIRA J.F. (1998). *Festes, rituals i creences. Temes d'etnografia valenciana, Vol. IV, Alfons el Magnànim.* Institució Valenciana d'Estudis i Investigació. Diputació de València.
- ARZALUZ SOLANO, S. (2005). La utilización del estudio de caso en el análisis local. *Región y sociedad*, 17 (32), 107-144.
- ASHWORTH, G. J. (2009). Do tourists destroy the heritage they have come to experience?. *Tourism Recreation Research*, 34 (1), 79-83.
- ASHWORTH, G. J., GRAHAM, B., and TUNBRIDGE, J. E. (2007). *Pluralising Pasts: Heritages, Societies and Place Identities.* London: Pluto.
- BARBERO, J. M., Y CORTÉS, F. (2007). *Trabajo comunitario. Organización y Desarrollo Social.* Madrid: Alianza. 5ª edición, Colección Política Social y Servicios Sociales.
- BARLEY, N. (1989). *El antropólogo inocente.* Anagrama.
- BASORA, X.; HUGUET, P., i SABATÉ, X. (2011). *Com revitalitzar l'essència del territori.* Institut del territori de Catalunya.
- BATESON, G. (1984). *Espíritu y naturaleza.* Buenos Aires: Amorrortu.
- BAUMAN, Z. (2003). *En busca de seguridad en un mundo hostil.* Madrid: Siglo XXI.
- BECKER, H. (1979). Observación y estudios de casos sociales. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 7, 384-389.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (1984). *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu.
- BLAKE, J. (2001) Élaboration d'un nouvel instrument normatif pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Éléments de réflexion. París: UNESCO.
- BOISIER, S. (1999). El desarrollo territorial a partir de la construcción de capital sinérgico. *Estudios Sociales*, 99, 1-13.
- _ (2001). Desarrollo (local): ¿de qué estamos hablando. *Estudios sociales*, 103.
- BOISSEVAIN, J. (1999). La cultura popular a Europa. *Arxius de Sociologia*, 3.

- BONACHE, J. (1999). Los estudios de casos como estrategia de investigación: Características, críticas y defensas. *Cuadernos de economía y dirección de empresa*, (3), 123-140.
- BOURDIEU, P., y WACQUANT, L. J. (1994). *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona: Herder.
- BOZZANO, H. (2013). Geografía e inteligencia territorial. Geo-grafein, Geo-explanans, Geo-transformare. *Revista Geográfica Digital*, (19) Enero-Junio.
- BRUGMAN, F. (2005). La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sección de Patrimonio Inmaterial UNESCO. Cuadernos del Patrimonio Histórico Andaluz, (17), 55-56. Instituto de patrimonio Histórico Andaluz y Junta de Andaluc   , Consejería de Cultura, Sevilla.
- BUSTOS CARA, R. (2004). Patrimonialización de valores territoriales: turismo, sistemas productivos y desarrollo local. *Aportes y transferencias*, 8 (2), 11-24.
- CAMARERO, L. (2014). *Territorios rurales, Agriculturas locales y cadenas alimentarias*. Palencia: Coloquio Ibérico de Estudios Rurales.
- CAMARERO, L. A. (COORD.), CRUZ F., GONZALEZ FERNÁNDEZ, M. T., DEL PINO ARTACHO, J. A., OLIVA SERRANO, J., y GALLEGU, R. (2009). *La población rural de España: de los desequilibrios a la sostenibilidad social*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- CARDINI, F. (1984). *Días sagrados: tradición popular en las culturas Euromediterr  neas*. Barcelona: Argos Vergara.
- CARBONELL, E. (2008). Micromuseos para grandes cuestiones: la disputa por la playa en un pueblo de la costa central catalana. En X. ROIGÉ, ESTHER FERNÁNDEZ, I. AERRIETA (Coord.), *El futuro de los museos etnológicos: consideraciones introductorias para un debate*, 177-194, Ankulegi.
- CARRERA DÍAZ, G. (2005). La evolución del patrimonio (inter) cultural: políticas culturales para la diversidad. *Cuadernos del Patrimonio Histórico Andaluz*, (17), 14-29. Sevilla: Instituto de Patrimonio Histórico Andaluz y Junta de Andalucía, Conserjería de Cultura.
- CASSANI, M. J. *Turismo y patrimonialización.   Proceso dinámico hacia el desarrollo?   *. En Congreso de Turismo, diciembre del 2013, Ushuaia (Tierra de Fuego, Argentina).
- CATALANO, B. (2013). Sostenibilidad sociocultural del turismo en el Noroeste Argentino. Estudio de casos: Purmamarca y Tilcara. *Revista Interamericana de Ambiente y Turismo-RIAT*, 9 (2), 69-85.
- CENTELLES ROYO, G. (1998). Evolución de un ritual. La peregrinación de Catí a Sant Pere de Castellfort. Diputació de Castelló.

- CERRI, C. (2010). La importancia de la metodología etnográfica para la investigación antropológica. El caso de las relaciones de valores en un espacio asociativo juvenil. *Perifèria: revista de recerca i formació en antropologia*, (13), 1-32.
- CLOKE, P. J., and LITTLE, J. (1997). *Contested countryside cultures: Otherness, marginalisation, and rurality*. Psychology Press.
- CORCUFF, P. (2008). Las nuevas sociologías. *Región y Sociedad*, 20 (41).
- COTI, R., OELSNER, J., et PERRIN-BENSAHEL, L. (2013). Droit et patrimoine culturel immatériel. En C. Hottin, *Du patrimoine immatériel dans les politiques patrimoniales* (11-25). París: Éditions L'Harmattan.
- CRUCES VILLALOBOS, F. (1997). Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna, *Política y Sociedad*, (25), 45-58.
- CRUZ OROZCO, J. (2001): La Revalorización de los recursos naturales y patrimoniales en el medio rural. En A. MARTÍNEZ PUCHE (Coord.). *El desarrollo rural-local integrado y el papel de los poderes locales: nuevas consideraciones sectoriales y sus repercusiones en el territorio valenciano*. Servei de Publicacions de la U. A.
- CHOAY, A. (1992). *L'allegorie du patrimoine*. París: Éditions du Seuil.
- DAVALLON, J. (2010). The game of heritagization. *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*. Girona: ICRPC, 39-62.
- DELANTY, G. (2000). *Modernity and postmodernity: knowledge, power and the self*. Sage.
- DEL MAMROL, C. (2007). Tesis Doctoral: Pasados locales, políticas globales: Los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo Catalán. Universitat de Barcelona.
- DEL MÁRMOL, C. y ESTRADA I BONELL, F. (2014a). Inventaris de PCI. L'aplicació de la Convenció de la UNESCO. *Revista d'etnologia de Catalunya*, (39), 41-56.
- _ (2014b). La patrimonialización de la cultura inmaterial: los oficios. *Arxius de sociologia*, (30), 45-58.
- DENISE, J. (1984). Représentation sociale: phénomènes, concept et théorie. En S. MOSCOVICI, *Psychologie sociale*, Paris, PUF, «Quadriges», 357-378.
- DOLÇ, A. H. (2004). Document: la memòria de l'abandonament. *Mètode: Revista de difusió de la investigació de la Universitat de València*, (42), 40-52.
- DOUGLAS, M. (1998). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- DURKHEIM, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- ENRÍQUEZ VILLACORTA, A. (2005). Desarrollo económico local: enfoque, alcances y desafíos. *Alternativas para el desarrollo*, (92), 1-11.
- ESPARCIA, J. y NOGUERA, J. (1999). El concepto de desarrollo y su influencia en la consolidación de desequilibrios espaciales. *Cuadernos de Geografía*, 65-66, 231-254, Valencia, 1999.

- ESPARCIA, J., NOGUERA J. y PITARCH M^a. D. (2000). LEADER en España: desarrollo rural, poder, legitimación, aprendizaje y nuevas estructuras. *Doc. Anàl. Geogr.* 37, 95-113. U.V.
- ESPARCIA, J., ESCRIBANO, J. (2015). Del enfoque LEADER al enfoque territorial y al Desarrollo Local Participativo. En R. COMPES, J.M. GARCÍA ÁLVAREZ-COQUE, J. AGUILAR (Coord.). *Redes de innovación y desarrollo local en el medio rural*. Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente. Centro de Publicaciones Agrarias, Pesqueras y Alimentarias.
- HOLLIS, M. (1986). *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Ariel
- FARINÓS, J. (2005).: Nuevas formas de gobernanza para el desarrollo sostenible del espacio relacional. *Ería: Revista cuatrimestral de geografía* (67), 219-235.
_ (2008). Gobernanza territorial para el desarrollo sostenible: estado de la cuestión y agenda. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, (46), 11-32.
_ (2009). Bases, métodos, e instrumentos para el desarrollo y la cohesión territorial. Diagnóstico y respuestas para el debate y la acción. En J. FARINÓS, J. ROMERO, J. SALOM *Cohesión e inteligencia territorial: Dinámicas y procesos para una mejor planificación y toma de decisiones*. Servei de Publicacions de la U.V.
_ (2015). Desarrollo Territorial y Gobernanza: refinando significados desde el debate teórico pensando en la práctica. Un intento de aproximación fronética. *DRd-Desenvolvement Regional em debate*, 5 (2), 4-24.
- FONT, J. Y PARRADO DÍEZ, S. (2000). Eligiendo socios en la administración municipal española: Los consorcios y las mancomunidades. *Cuadernos de Gobierno y de Administración*, 3, 15-30.
- FOUCAULT, M. (2000). Ethics: essential works of Foucault 1954-1984. *London: Penguin*. ANALIZA DISKURSA–POGLED IZBLIZA vs. PANORAMSKI POGLED.
- FRIGOLÉ, J. (2014). Patrimonialización y mercantilización de lo auténtico, dos estrategias básicas en una economía terciaria. En J. FRIGOLÉ y X. ROIGE *Construyendo el patrimonio cultural y natural: parques, museos y patrimonio rural* (31-45).
- FRIGOLÉ, J. y ROIGÉ, X. (2006). *Globalización y localidad: perspectiva etnográfica*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- GARCÍA, M.; AGUILAR, E.; ÁLVAREZ A.; ALBURQUERQUE, F.; BAIGORRI, A.; CAMARERO, L.; LÓPEZ J.; PRECEDO A.; VAZQUEZ, A.; VILLASANTE, T.R (2007): *Perspectivas Teóricas en Desarrollo Local*. Oleiros: Netbiblo.
- GARCÍA PILAN, P. (2009). *Tradición en la modernidad avanzada: la Semana Santa Marinera de Valencia*. València: Museu Valencià d'Etnologia- Diputació de València.
- (2011). Rituales, descentramientos territoriales y niveles de identidad: La Semana Santa Marinera de Valencia. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 66 (2), 355-374.

- GAROFOLI, G. (2009). Las experiencias de desarrollo económico local en Europa: las enseñanzas para América Latina. San José, Costa Rica: URB-AL III. Mayo, 4-7.
- GIL, S. i SOLER i MARCO, V.E. (2011). Un nou model productiu?: reptes i respostes per a l'economia valenciana. *Mètode: Revista de difusió de la investigació de la Universitat de València*, (68), 56-61.
- GINER, S., LAMO DE ESPINOSA, E., TORRES, C. (1998). Diccionario de Sociología. Madrid: Alianza Editorial.
- GÓMEZ MORENO, M. (2011). Desarrollo rural vs. Desarrollo local. *Estudios Geográficos*, 72 (270), 77-102.
- GONZÁLEZ, P. (2005). *País Valencià. Poble a poble. Comarca a comarca*. Disponible en www.valencia.edu.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. (1999). Tesis doctoral: Sociología y Ruralidades. Escenarios y agentes en la construcción social del desarrollo: Liébana-Picos de Europa. Dpto de Sociología I-Teoría, Metodología y Cambio Social. UNED.
- _ GONZALEZ FERNANDEZ, M. (2002). *Sociología y ruralidades: (La construcción social del desarrollo rural en el Valle de Liébana)*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, M. y CAMARERO, L. (1999) Reflexiones sobre el desarrollo rural: tramoyas de la posmodernidad. UNED. Política y Sociedad, nº. 31, 55-68. Madrid.
- GOODE, W. J. and HATT, P. K. (2004). *Métodos de investigación social*. Mexico: Trillas.
- GRABURN, N. H. and BARTHEL-BOUCHIER, D. (2001). Relocating the tourist. *International Sociology*, 16 (2), 147-158.
- HADJIMICHALIS, C. (1994). Global-local social conflicts: examples from Southern Europe. *Globalization, Institutions and Regional Development in Europe*, 239-256.
- HALFACREE, K. H. (1993). Locality and social representation: space, discourse and alternative definitions of the rural. *Journal of rural studies*, 9 (1), 23-37.
- HAMEL, J. (1992). Introduction: New Theoretical and Methodological Issues. *Current sociology*, 40 (1), 1-7.
- HARVEY, D. (1996). From space to place and back again: Reflections on the condition of postmodernity. En J. BIRD. *Mapping the futures. Local cultures global change* (3-29). Londres: Routledge.
- _ (1998). *La condición de la postmodernidad: investigación sobre los inicios del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HEINICH, N. (2009). La Fabrique de Patrimoine.«De la cathédrale à la petite cuillère».
- HERAS, de las P. y CORTAJARENA, E. (1979). *Introducción al Trabajo Social*. Federación Española de Asociaciones de Asistentes Sociales. Madrid.

- HERNANDEZ, A. (2004). La memòria de l'abandonament. Abandonament i reocupació als pobles i llogarets de l'interior valencià . *Revista Mètode*, 42, (7) 1-3.
- HEWSTONE, M. y MOSCOVICI, S. (1986). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*. En S. MOSCOVICI (Coord.). *Psicología Social II*. Buenos Aires : Paidós.
- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. (2012). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. (1997). La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Barcelona: Crítica.
- ROIGE X., FRIGOLÉ, J. Y DEL MÁRMOL, C. (2014). Construyendo el patrimonio cultural y natural: parques, museos y patrimonio rural. Alzira (Prov. València): Germania.
- IBÁÑEZ, J. (1998). *Del algoritmo al sujeto: perspectivas de la investigación social*. Siglo XXI.
- _ (1997). *A contracorriente*. Madrid: Fundamentos.
- IVARS BAIDAL, J.A. (2000): "Turismo y espacios rurales: conceptos, filosofías y realidades". *Investigaciones Geográficas*, 23, 59-88.
- JARAMILLO, M. A. (2009). *El patrimonio inmaterial y el turismo cultural: una mirada desde la encrucijada de los derechos culturales*. En Fiestas y Rituales. X Memorias del X Encuentro, noviembre del 2009. Lima (Perú).
- JIMÉNEZ, J. S. (1986). *Del campo a la ciudad: modos de vida rural y urbana*. Barcelona: Salvat.
- JOLLIVET, M. (1984). A la recherche des spécificités rurales. In M. MARMONT, *Vers un rural post-industriel*. París.
- JODELET, D. (1985): *Représentation sociale. Phénomènes, concept e theorie*. En S. MOSCOVICI. *La Psychologie Sociale*. PUF, París.
- KAWULICH, B. (2005). La observación participante como método de recolección de datos. En *Forum: qualitative social research*, 6, (2), 1-32.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. (2004). Intangible Heritage as Metacultural Production1. *Museum international*, 56 (1-2), 52-65.
- KISNERMAN, N et al. (1991a). *Comunidad*. Colección Teoría y Práctica del Trabajo Social: Tomo V. Reedición original de 1984. Buenos Aires: Humanitas.
- LABRADOR MORENO, J. y ALTIERI, M. Á. (2001). *Agroecología y desarrollo: aproximación a los fundamentos agroecológicos para la gestión sustentable de agrosistemas mediterráneos*. Universidad de Extremadura, Madrid (España).
- LAGERKVIST, C. (2006). Empowerment and anger: learning how to share ownership of the museum. *museum and society*, 4 (2), 52-68.
- LAMO DE ESPINOSA, E., GINER, S., y TORRES, C. (1998). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza

- LASH, S., AND URRY, J. (1987). *The end of organized capitalism*. University of Wisconsin. Press.
- _ (1993). *Economies of signs and space*. Sage.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI.
- LENZERINI, F. (2011). Intangible cultural heritage: The living culture of peoples. *European Journal of International Law*, 22 (1), 101-120.
- LINDÓN, A. (2002). La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana. *Territorios*, (7), 27-41.
- LIXINSKI, L. (2011). Selecting Heritage: The Interplay of Art, Politics and Identity. En *European Journal of International Law*, 22 (1), 81-100.
- LÓPEZ OLIVARES, D. (2001). La evaluación de los recursos territoriales turísticos de las comarcas del interior castellonense (Comunidad Valenciana). *Investigaciones geográficas*, (25), 137-157.
- LORENTE, M. (2009). *Del agrarismo a la multifuncionalidad. Evolución del concepto de ruralidad. El enfoque territorial en el desarrollo rural y la competitividad*. Instituto de Estudios Sociales Avanzados (IESA).
- MALLARACH, J. M. (2012). *El patrimonio inmaterial: valores culturales y espirituales: manual para su incorporación a las áreas protegidas*. EUROPARC-España.
- MARQUINA MÁRQUEZ, A., RUIZ CALLADO, R. Y VÍRCHEZ, J. (2015). Racionalizando adicciones en una reserva indígena canadiense: la construcción narrativa del yo mediante discursos de salud mental y personalidad. *Interfaces Brasil/Canadá*, 15, 1, 308-346.
- MARSDEN, T. (1992). Exploring a rural sociology for the fordist transition. *Sociologia Ruralis*, 32 (2-3), 209-230.
- MARSHALL, C. y ROSSMAN, G. B. (1989). *Designing qualitative research*. Sage publications.
- MARTÍNEZ MONTOYA, J. (1996). *Pueblos, ritos y montañas: prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y en el espacio de la comunidad rural (Valle de Arana-Alava-Euskal Herria) : ensayo antropológico*. Desclée de Brouwer.
- (1997). La montaña como espacio privilegiado de identificación socio-cultural. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, (14), 97-115.
- (1999). Presentación: la religión como sistema de pensamiento en la vida social. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, (18), 11-14.
- (2002). *La Plaza como lugar de celebración identificadora: la fiesta de la comarca en la montaña alavesa. IX Congreso de Antropología*. Barcelona. 4-7-2002. Simposio de Recreaciones Medioambientales, Políticas de Desarrollo y Turismo.
- (2004). La fiesta patronal como ritual performativo, iniciático e identitario. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, (26), 347-367.

- MARTÍNEZ DE PISÓN, E. (2009): *Miradas sobre el Paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva. Colección Paisaje y Teoría.
- MARTÍNEZ RIQUELME, P. (2014). La construcción social de los territorios turísticos. El caso de Pucón en la región de la Araucanía, Chile. *Revista Geografía Sur*, 5 (7), 2014: 63-76
- MAX-NEEF, M., ELIZALDE, A. y HOPENHAYN, M. (1994). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria.
- MEJÍA, E. (2013). Autenticidades, indianidades y antropología: horizontes entre México y Brasil. *Cultura y representaciones sociales*, (15), 97-123.
- MONFERRER I MONFORT, À.:
- (1994). Tres romiatges penitencials medievals de Castelló. *Revista de l'Alguer*, 5 (5), 55-69.
- _ (1995). *Els Pelegrins de les Useres. Generalitat Valenciana*, València.
- MONTENEGRO, M. (2010). Paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente. *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (1), 115-131.
- MOSCOVICI, S. (1985). *La Psychologie socialé*. París: PUF.
- MOYANO ESTRADA, E. (2008). Multifuncionalidad, territorio y desarrollo de las áreas rurales. *Ambienta: la revista del Ministerio de Medio Ambiente*, (81), 6-19.
- MUNJERI, D. (2004). Tangible and Intangible Heritage: from difference to convergence. *Museum International*, 56 (1-2), 12-20.
- MUÑOZ CARRIÓN, A. (2008). El patrimonio cultural material y el inmaterial: buenas prácticas para su preservación. *Mediaciones sociales*, (3), 495-534.
- MUÑOZ CARRIÓN, A. (2008). El patrimonio cultural material y el inmaterial: buenas prácticas para su preservación. *Mediaciones Sociales*, 3 (2) semestre, 495-534.
- MURDOCH, J. AND PRATT, A. C. (1993). Rural studies: modernism, postmodernism and the 'post-rural'. *Journal of rural studies*, 9 (4), 411-427.
- _ (1997). From the power of topography to the topography of power. *Contested countryside cultures: otherness, marginalisation and rurality*, Routledge, London, 51-69.
- NÁCHER, J. y SZMULEWICZ, P. (2001). Políticas de turismo rural. Un análisis crítico aplicado al caso de España. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 10 (1), 43-61.
- NAVARRO, V., TORRES, J. y GARZÓN, A. (2011). *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar social en España*. Madrid: Sequitur.
- NOGUEIRAS, L. (1996). *La práctica y la teoría del desarrollo comunitario: descripción de un modelo*. Madrid: Narcea.
- OLAZ, A. J. (2013). La técnica de grupo nominal como herramienta de innovación docente. *RASE: Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, 6 (1), 114-121.

- OLIVERA, A. (2011). Patrimonio inmaterial, recurso turístico y espíritu de los territorios. *Cuadernos de Turismo*, (27), 663-677.
- OROZCO, J. C. (2001). La revalorización de los recursos naturales y patrimoniales en el medio rural valenciano. En A. MARTÍNEZ PUCHE (Coord.). *El desarrollo rural-local integrado y el papel de los poderes locales: nuevas consideraciones sectoriales y sus repercusiones en el territorio valenciano*. Servei de Publicacions e la U. A.
- PASTOR, E. (2004). *Trabajo social comunitario*. Murcia: Diego Marín.
- PIKE, A., RODRIGUEZ-POSE, A., y TOMANEY, J. (2011). *Desarrollo local y regional*. Servei de Publicacions de la U.V.
- POIRIER, J. (1997). Aspects des fondements culturels de la construction de l'Europe. *Cahiers internationaux de symbolisme*, (86-88), 1-13.
- PORCAL, G.M. C. (2011). El patrimonio rural como recurso turístico. La puesta en valor turístico de infraestructuras territoriales (rutas y caminos) en las áreas de montaña del País Vasco y de Navarra. *Cuadernos de turismo*, (27), 759-784.
- PORZECANSKI, T. (1993). *Desarrollo de comunidad y subculturas*. 2ª Edición. Cuadernos de Servicio Social. Humanitas: Buenos Aires.
- PRATS, J., MORENO, I., VEIGA, U. M., I HERNANDEZ, J. C. (1991). *Antropología De Los Pueblos De España*. Madrid: Taurus.
- PRATS, LL. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- _ (2003). Patrimonio+ turismo = ¿desarrollo? en *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, 1 (2), 127-136.
- _ (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología social*, (21), 17-35.
- QUEROL, M. A. (1889). El tratamiento de los bienes inmateriales en las leyes de Patrimonio Cultural. *Capítulos. Revista Patrimonio Cultural de España*, 71-107.
- QUINTERO, V. (2005). El patrimonio intangible como instrumento para la diversidad cultural ¿una alternativa posible? en G. CARRERA Y G. DIEZT *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* (69-83). Sevilla: INSTITUTO ANDALUZ DEL PATRIMONIO HISTÓRICO.
- RAYSSAC, S. (2010). *Patrimonio rural y políticas de desarrollo turístico: el dispositivo regional de los grandes sitios de Midi-Pyrénées (Francia)*. En Actas del XV Coloquio de Geografía Rural: Territorio, paisaje y patrimonio rural: Cáceres, 28 a 30 de abril de 2010 (49). Servicio de Publicaciones.
- REIG, E. (2002). La Multifuncionalidad del medio rural. *Información Comercial Española, ICE. Revista de economía*, (803), (Ejemplar dedicado a: Globalización y mundo rural), 33-44.
- RENDÓN, L. M. (2008). Nacimiento, vida y muerte del desarrollo: las semejanzas entre desarrollo y el DDT. En A. Mª. FUERTES y L. GATICA (Coord.). *De la economía*

global al desarrollo local. El alcance de la intervención de los agentes de empleo y desarrollo local, (45-67). Servei de Publicacions de la U.V

- RICOEUR, P. (1995). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- RITZER, G. (1999). *La Mcdonalización de la Sociedad. Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.
- ROBERTO, J. (2009). Observación participante ¿técnica o método? *Nure Investigación nº39*.
- ROIGÉ, X., FRIGOLÉ, J., Y DEL MARMOL, C. (2014). *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Paruques, museus y patrimonio rural*. Alzira (València): Germania
- ROIGÉ, X. y FRIGOLÉ, J. (2014). La Patrimonialización de la cultura y la naturaleza. En X. ROIGÉ, J. FRIGOLÉ Y C. DEL MÁRMOL, (2014). *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Paruques, museus y patrimonio rural*, (9-29). Alzira (València): Germania.
- ROIGÉ, X. (2014). Més enllà de la UNESCO. Gestionar i museïtzar el patrimoni immaterial. *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 39, (6), 23-41.
- RUBIO TERRADO, P. (2009). El Patrimonio Rural. En *Geografía y desarrollo rural. Territorio, paisaje y patrimonio*, Edición Electrónica, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura.
- RUEDA, J. M. (1989). Dictamen para intervenir en la comunidad. *Revista de Treball Social*, (116), 11-22.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2007). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto, Bilbao (España).
- SALOM CARRASCO, J. y ALBERTOS PUEBLA, J. M. (2012). *Los efectos de la crisis económica en los distritos industriales valencianos: ¿Hacia nuevos desequilibrios territoriales?*. En Crisis Económica e Impactos territoriales. V Jornadas de Geografía Económica AGE Univ. de Girona.

_ (2013). *Los distritos industriales en la reconfiguración territorial de la Comunidad Valenciana (2008-2012)*. En Smart Regions for a Smarter Growth Strategy: new Challenges of the regional policy and potentials of cities to overcome a worldwide economic crisis. Oviedo 21-22 de Noviembre de 2013.

- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. (2012). Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En B. SANTAMARINA. *Geopolíticas patrimoniales. De culturas naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Alzira (València): Germania.
- SANTAMARINA, B. (2008). *Patrimonialización de la naturaleza en la Comunidad Valenciana. Espacios, ironías y contradicciones. Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. XI Congreso de Antropología: retos teóricos y nuevas prácticas. Donostia-San Sebastián, 10-13 septiembre de 2008.

- _ (2009). De parques y naturalezas. Enunciados, cimientos y dispositivos. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, nº 1, (1-6) (297-324).
- _ (2012). *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Germania. Alzira (València).
- _ (2013). Los mapas geopolíticos de la Unesco: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. *Revista de Antropología Social*, 22.
- SANTAMARINA B., BELTRAN, O., VACARO, I. (2014).: El patrimoni immaterial en el patrimoni natural: una tornada al misticisme. *Revista d'Etnologia de Catalunya*. (39), 73-83.
 - SCHÜTZ, A. P. (1993). La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva. Barcelona: Paidós Ibérica.
 - SIGNORINI, I. (1998). I modi della Cultura. Roma (Italia): Carocci editore.
 - SIMMEL, G. (1976). Sociología. Estudios sobre las formas de socialización. *Revista de Occidente*, (2). Madrid.
 - SMITH, L. (2006). *Uses of heritage*. Londres: Routledge.
- _ (2014). Patrimoni immaterial: un repte per al discurs de patrimoni autoritzat? *Revista d'etnologia de Catalunya*, (39), 12-22.
- SMITH, L., I FOUSEKI, K. (2011). 6 The Role of Museums as 'Places of Social Justice'. *Representing Enslavement and Abolition in Museum. Ambiguous Engagements*, 3, 97.
 - SMITH, L., KNOOP, R. R., VAN DER POL, P., I WESSELINK, W. (2011). All heritage is intangible: critical heritage studies and museums. *Reinwardt Academie, Amsterdamse Hogeschool voor de Kunsten*.
 - SOLER I MARCO, V.E. (2009). *Economía española y del País Valenciano*. Servei de Publicacions de la U.V.
 - TODOROV, T. y SUBIRATS, H. (1995). *La vida en común: Ensayo de Antropología general*. Madrid: Taurus
 - TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI.
 - TURNER, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
 - URRY, J. (1984). Capitalist restructuring, recomposition and the regions. En T. BRADLEY and P. LOWE. *Locality and Rurality. Geo Books, Norwich*, 45.
- _ (1995). *Consuming places*. Psychology Press.
- VAN GENNEP, A. (2013). Los ritos de paso. Madrid: Alianza Editorial.
 - VÁZQUEZ BARQUERO, A. (2007). Desarrollo endógeno. Teorías y políticas de desarrollo territorial. *Investigaciones regionales*, (11), 183-210.

- _ (2009). Desarrollo local, una estrategia para tiempos de crisis. *Apuntes del CENES*, 28 (47), 117-132.
- VELASCO, H. Y DÍAZ DE RADA (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Valladolid: Trotta.
 - VILLASANTE, T.R. Y LÓPEZ REY J.A. (2007). El desarrollo social: un desarrollo des de la ciudadanía. En DOCAMPO, M. G. (Editor.) *Perspectivas teóricas en desarrollo local*. Netbiblo.
 - VILLASEÑOR ALONSO, I. y ZOLLA MÁRQUEZ, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, 6 (12), 75-101.
 - VILLAVERDE MAZA, N. (2014). El Alarde de Irún y Hondarribia, y la participación de la mujer como soldado. *Mito Revista Cultural* (10). <http://revistamito.com>
 - WATZLAWICK, P., WEAKLAND, J. H. Y FISCH, R. (1994). *Cambio: formación y solución de los problemas humanos*. Barcelona: Herder.
 - WILDEN, A. (1979). *Sistema y estructura*. Madrid: Alianza Editorial.
 - WILDEN, A. (1981). La semiótica como praxis. En M. MARTÍN SERRANO (Coord.). *Teoría de la comunicación* (133-192). Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
 - YIN, R. (1981). The case study crisis: Some answers. *Administrative science quarterly*, 26 (1), 58-65.
 - YOUNG, P. V. and SCHMID, C. F. (1939). *Scientific social surveys and research: an introduction to the background, content, methods, and analysis of social studies*. New Delhi: Prentice-Hall.
 - ZOUAIN, G. (2007). El patrimonio cultural en la construcción de indicadores de desarrollo. http://www.fundacioabertis.org/rcs_jor/zouain.pdf

LEGISLACIÓ

- Ley nº 45/2007, de 13 de diciembre, para el Desarrollo Sostenible del Medio Rural.
- Decret nº 40/2007, de 13 d'Abril, del Consell, pel qual es declara el Camí dels Pelegrins de les Useres com a Monument Natural.
- Llei nº 4/1998, de 11 de juny del Patrimoni Cultural Valencià.

WEBGRAFIA

- <http://aragoval.blogspot.com/2012/04/carrasca.html>
- <http://comarquesnord.cat/2014/09/07/vilafranca-celebra-un-gran-bureo-popul>

ALTRES FONTS DOCUMENTALS

- UNESCO (2003a) Estudio preliminar de los aspectos técnicos y jurídicos relacionados con la conveniencia de elaborar un instrumento normativo sobre la diversidad cultural. París: UNESCO. Mecanoscrit.
- UNESCO (2003b) Convenció per a la salvaguarda del Patrimoni Cultural Immaterial, 2003. París: UNESCO.
- UNESCO (2005a) Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. París: UNESCO.
- UNESCO (2005b) Réunion d'experts sur les inventaires du patrimoine culturel immatériel. París: UNESCO.
- UNESCO (2011a) Infokit. ¿Qué es el Patrimonio Cultural Inmaterial? París: UNESCO.
- UNESCO (2011b) Infokit. Identificar y realizar el Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial. París: UNESCO.
- FORO IESA. (2009). Del desarrollo rural al desarrollo territorial (Reflexiones a partir de la experiencia española). Primer documento. Diciembre del 2009. Foro IESA sobre Cohesión Territorial. Córdoba, 3 de diciembre de 2009.
- MINISTERIO DE AGRICULTURA, ALIMENTACIÓN Y MEDIO AMBIENTE. (2012). Programa de Desarrollo Rural Sostenible. Capítulo 4. Zonas Rurales de Aplicación del Programa.
- GENERALITAT VALENCIANA. Programa de Desarrollo Rural de la C.V (PDR CV 2014-2020).
- UNIÓN DE LLAURADORS: Informe Econòmic 2012.
- IPCE (2011) *Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial*. Madrid: Instituto del Patrimonio Cultural de España. Mecanoscrit.
- AGENCIA DE DESARROLLO LOCAL DE L'AJUNTAMENT DE LES USERES (2009). Diagnòstico Territorial de les Useres

ANNEXOS

ANNEX 1 - ACTORS ENTREVISTATS

Codi de l'entrevista	Dia	Càrrec/rol en el camp d'estudi	Municipi on es realitzà l'entrevista
E.P.1	10-06-2012	Membre grup de pelegrins de Les Useres	Castelló
E.P.2	10-06-2012	Home no nascut al poble que va ser pelegrí per estar casat amb dona de les Useres.	Castelló
E.T.1	10-09-2012	Tècnic en Medi ambient.	Les Useres
E.T.2	10-09-2012	A.D.L de l' Ajuntament de les Useres	Les Useres
E.P.M.	11-06-2012	Home major de les Useres	Les Useres
E.Ps.1	26-04-2013	Pseudopelegrí/Excursionista.	Sant Joan de Penyagolosa
E.Ps.2	26-04-2013	Pseudopelegrí/Excursionista	Sant Joan de Penyagolosa
E.E.1	25-04-2013	Empresari Turisme Rural (A)	Les Useres
E.C.1	26-04-2013	Home que feia de càrrega	Les Useres
E.E.2	11-05-2011	Empresari Turisme Rural (B)	Les Useres
E.M.F.P	7-10-2014	Membre Fundació Penyagolosa	Xodos
E.P.G.1	7-2-2015	Membre grup pelegrins de Les Useres	Les Useres
E.T.3	5-2-2014	Tècnic del Monument natural del Cami dels Pelegrins	Les Useres
E.H.1	17-3-2014	Hostaler	L'Alcalatén
GD.1	8-5-2015	Joves del grup de pelegrins	Les Useres
E.D.1	15-5-2015	Depositari dels Pelegrins de les Useres	Castelló

ANNEX 2: MODELS D'ENTREVISTES

Models d'entrevistes 1: Ser pelegrí al segle XXI

Bloc de preguntes 1: Significats, identitat, experiències personals, espai sagrat

Bloc de preguntes 2: Canvi social (abans /ara) i desenvolupament local

Bloc de preguntes 3: Alternatives de gestió de la perereginació

Models d'entrevistes 2: Tècnics

Bloc de preguntes 1: Identitat comunitària i ritual

Bloc de preguntes 2: Gestió local/comarcal de l'esdeveniment de l'últim cap de setmana d'abril

Bloc de preguntes 3: Gestió del Patrimoni

Bloc de preguntes 4: Instruments de participació i governança

Bloc de preguntes 5: Escenaris futurs

Models d'entrevistes 3: Empresaris del sector turístic

Bloc de preguntes 1: Oferta turística i Peregrinació com a recurs d'atracció de visitants

Bloc de preguntes 2: Gestió local de la dimensió residencial i recreativo turística

Bloc de preguntes 3: Escenaris Futurs

Models d'entrevistes 4: Pseudopelegrins/Excursionistes

Bloc de preguntes 1: Experiències i sensacions durant el pelegrinatge

Bloc de preguntes 2: Construcció social del rol que hi juguen: autopercepció i percepció del límits de l'espai sagrat

Bloc de preguntes 3: Sentiments d'acollida autopercepció

Bloc de preguntes 4: Escenaris futurs

ANEX 3: ÍNDEX DE FIGURES

Figura (1): Mapa delimitació del Monument Natural del Camí dels Pelegrins de les Useres	p.14
Figura (2): Campanya de difusió de la Candidatura a Patrimoni Mundial UNESCO Camins de Penyagolosa III". Mapa Camins del Penyagolosa	p.30
Figura (3): Mapa termes comarcals: l'Alcalatén, Alt Maestrat, Alt Millars, Plana Alta.	p. 71
Figura (4): Mapa Qualificació Zones Rurals	p.75
Figura (5) : Mapa Nivells Prioritat Zones Rurals	p. 76
Figura (6) : Mapa del Terme Municipal de les Useres	p.78
Figura (7): Gràfic 1. Població municipal l'Alcalatén, Alt Millars, Alt Maestrat	p.80
Figura (8): Gràfic 2. Població de l'Alcalatén, Alt Millars, Alt Maestrat, per sexe i grans grups d'edat p. 78	p.80
Figura (9): Gràfic 3. Evolució població municipal l'Alcalatén, Alt Millars, Alt Maestrat	p.81
Figura (10): Gràfic 4. Evolució de la població 1900-2011	p.83
Figura (11): Gràfic 5.Evolució de la població de les Userers 1998-2014	p.84
Figura (12): Gràfic 6. Distribució de la població municipal l'Alcalatén, Alt Millars, Alt Maestrat segons grans grups d'edat	p.84
Figura (13): Gràfic 7.Població de 16 a 64 anys segons relació amb l'activitat econòmica per sexe de l'Alcalaten	p.87
Figura (14): Gràfic 8. Evolució taxa d'activitat 16 a 64 anys	p.88
Figura (15): Gràfic 9. Evolució taxa d'ocupació de 16 a 64 anys	p.91
Figura (16): Gràfic 11. Evolució taxa d'atur població de 16 a 64 anys	p.91
Figura (17): Governança del patrimoni	p.154
Figura (18): Diagrama 1. Multifuncionalitat del patrimoni	p.256
Figura (19): Mapa delimitació del Monument Natural del Camí dels Pelegrins de les Useres	p.411

ANNEX 4. ANÀLISI DAFODE LES D.A.F.O DE LA PEREGRINACIÓ DE LES USERES COM PATRIMONI IMMATERIAL

En aquest punt anem a descriure i sintetitzar tot allò que hem dit fins ara en els apartats anteriors, a través, del esquema conceptual, D.A.F.O. El nostre objectiu es proporcionar un diagnòstic el més sintètic possible de la situació actual en la que es troba actualment la gestió del Pelegrinatge de les Useres coma patrimoni immaterial territorial.

DEBILITATS	AMENACES
<ul style="list-style-type: none"> • Gestió local caòtica del tràfic durant el cap de setmana de Pelegrins. • Gestió no sistemàtica dels nous visitants durant el cap de setmana de Pelegrins. • Lliure circulació dels pseudopelegrins, inexistència d'una infraestructura d'acollida. • Inexistència d'un sistema local de guies locals per als nous visitants o pseudopelegrins. • Saturació dels guardians que defenen les línies de defensa o protecció. • Insuficiència de professionals tècnics en patrimoni, gestió, dinamització i animació sociocultural. • Poc dinamisme i passivitat al si de l'estructura formal de participació i gestió: el Consell de participació del Monument Natural • Rol excessivament passiu, de la entitat municipal (Ajuntament de les Useres). • Rol excessivament passiu de l'entitat comarcal (Mancomunitat de l'Alcalatén) • Inexistència d'una estructura formal i administrativa (associació, fundació, etc.) per a la protecció i salvaguarda del pelegrinatge 	<ul style="list-style-type: none"> • Desordre i augment de les visites que es produeixen el cap de setmana de pelegrins. • Augment del número de visitants i per tant de vehicles motoritzats durant el cap de setmana de pelegrins. Perill de massificació. • Insuficient dotació de recursos humans formats per banda de la Diputació i Generalitat en l'àmbit de la gestió cultural. • Insuficient dotació de recursos humans i materials per banda de la Diputació i Generalitat en l'àmbit de la gestió cultural i mediambiental. • Escassa participació i debat en el macro procés de patrimonialització institucional encetat per Diputació de Castelló (Camins de Penyalosa). • Insuficient interès de la Conselleria d'Educació, Investigació, Cultura i Esport.

FORTALECES	OPORTUNITATS
<ul style="list-style-type: none"> • Ritual salvaguardat per la població local, amb modificacions molt lleus, des del segle XIV. • Estructura interna, (normes, regles, conductes) pròpies i necessàries per al funcionament del Pelegrinatge, molt sòlides. • Peregrinació diferent a totes les existents en les comarques de la Prov. Castelló i en del País Valencià. • Caràcter ascètic ben lluny de la rogativa o típic romiatge. • Ritual de reproducció de la identitat comunitària. • Existència d'un nucli organitzat d'actors civils "gent de la processó" i "guardians de la Peregrinació" molt actiu. • Existència d'un Museu amb alt valor etnològic sobre la Peregrinació. • Societat civil, activa, dinàmica i implicada en la protecció i conservació del seu patrimoni immaterial. • Existència d'una estructura formal de participació al voltant del Monument Natural del camí del Pelegrins • Tècnics de l'administració autonòmica i local implicats i assabentats de les característiques específiques de la peregrinació. • Tècnics amb ganes de fer, ja duent a terme accions formatives i educatives en l'àmbit de l'animació sociocultural a nivell comunitari. • No es parteix del "no res", ja hi ha un "saber fer", pel que fa a la conservació i gestió local del patrimoni immaterial. 	<ul style="list-style-type: none"> • Existència d'una demanda social en un context de modernitat avançada com l'actual, uns per conservar/reproduir-se, altres per gaudir/sentir/conèixer el patrimoni immaterial valencià (Misteri d'Elx, La Muixeranga d'Algemessi, Els Sants Antonis de Canals o Els Ports). • Augment de l'interès de l'administració autonòmica en protegir i conservar el patrimoni immaterial valencià. • Augment de la Comunitat Acadèmica (Universitats, Centres d'Estudis, Museus) pel patrimoni immaterial valencià/autòcton mitjançant estudis/tesis doctorals, congressos, jornades etc. • Diferents generacions implicades en la tasca de conservació del pelegrinatge • Es compta amb un equip de tècnics implicat en la tasca de dinamització del Consell de Participació.

ANEX 6: ÍNDEX DE FOTOGRAFIES

Foto (1). Pelegrí i Cantors.Font: Sonia Monferrer	p.72
Foto (2): Pic del Penyagolosa	p.72
Foto (3): Tossal El Marinet	p.73
Foto (4): Mas Aicart i Lloma Bernat	p.73
Foto(5): Cartell Jornades de la Tòfona a Vistabell.	p.89
Foto(6): Camp de vinya i vi amb denominació d'origen de les Useres/Alcalaten	p.93
Foto (7):Casa Rural en antic mas al terme municipal de les Useres	p.96
Foto (8): Els Pelegrins en les Useres de matí en l'eixida	p.274
Foto(9): Els Pelegrins eixint de les Useres	p.284
Foto (10): Descans Pelegrins.	p.285
Foto (11): Els Pelegrins.	p.286
Foto (12):Pelegrins eixint de Penyagolosa.	p.290
Fotio(13): Els Pelegrins asseguts, protegits pels seus guardians -homes amb barret negre- formant la ratlla que separa l'espai sagrat del món profà	p.291
Foto (14): Els guardins" formant una línia de defensa van darrere protegint als Pelegrins. Autora: Sonia Monferrer	p.297
Foto (15) : Els Cantors I	p.298
Foto(16) : Els Cantors II. Autora: Sonia Monferrer	p.299
Foto (17): Les Càrregues	p.302
Foto (18). Pseudopelegrins del Centre Excursionsita	p.312
Foto (19). Pseudopelegrins 2	p.312
Foto (20) : Pseudopelegrins i Pelegrins	p.314
Foto (21): Pseudopelegrins/excursionistes pujant per una solsida	p.316
Foto (22): Foto (22): Guaites o "mirons" .	
Foto (23): Els Guaites.	p.319
Foto (24): Visitants autòctons	p.320
Foto (25): Barreja d'espectadors	p.323
Foto (26): Pelegrins, anys 70	p.332
Foto (27) : Aglomeració de gent i mitjans de comunicació	p.337
Foto (28): Xiquets transportant sabates dels pelegrins que entren descalç en les estacions sagrades de descans (ermites, massos, esglésies)	p.348
Foto (29): Campanya difusió de la candidatura a Patrimoni mundial UNESCO Camins de Penyagolosa (I).	p.383
Foto (30):Campanya de difusió de la Candidatura a Patrimoni Mundial UNESCO Camins de Penyagolosa (II).	p.406
Foto (31): Campanya de difusió de la Candidatura a Patrimoni Mundial	p.407

UNESCO Camins de Penyagolosa (III).	
Foto(32) :Transhumància des de Vistabella a Linares	p.414
Foto (33) :Romiatge de Culla fins a Sant Joan de Penyagolosa.	
Foto (34) :Romiatge de Puerto Mingalvo fins Sant Joan de Penyagolosa	p.420
Foto(35): Incendi responsabilitat d'Iberdrola (les Useres, L'Alcalatén)	p.423
Foto (36): Les Jornades Micològiques	p.424

ANEX 7: ÍNDEX DE TAULES

Taula (1): Agents de patrimonialització institucional.	p.54
Taula (2): Agents de patrimonialització comunitària	p.55
Taula (3) : Perfils agents de patrimonialització)	p.56
Taula (4). Sis principis d'interpretació segons F. Tilden.	p.263
Taula (5): Principals tipologies i subgrups patrimoni immaterial	p.264
Taula (6): Jornada Divendres	p.273
Taula (7): Jornada Dissabte	p.276-276